

L'IDÉE

DE DIEU

ET

SES NOUVEAUX CRITIQUES

PAR E. CARO



PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77
1864

L'IDÉE

DE DIEU

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

A LA MÊME LIBRAIRIE

Le Mysticisme au dix-huitième siècle. — Essai sur Saint-Martin, le Philosophe inconnu. In-8.

Études morales sur le temps présent. — In-18. (Ouvrage couronné par l'Académie française.)

Paris. — Imprimerie de Ch. Lahure, rue de Fleurus, 9.

L'IDÉE
DE DIEU

ET

SES NOUVEAUX CRITIQUES

PAR E. CARO



PARIS
LIBRAIRIE DE L. HACHETTE ET Cie
BOULEVARD SAINT-GERMAIN, N° 77
1864

AVANT-PROPOS.

J'étudie dans ce livre tout un mouvement philosophique, un travail très-actif de critique qui s'est produit, de nos jours, sur l'idée de Dieu.

La lutte a été vive, on le sait. Elle l'est encore; mais aujourd'hui il semble qu'elle soit arrivée à ce point de toute controverse, où, les principales idées s'étant successivement fait jour, il ne reste plus qu'à résumer le débat et à le juger. C'est ce que nous essayons de faire ici; en bornant toutefois cette étude aux quinze dernières années de la philosophie française. Matière bien vaste encore. Quant aux origines étrangères de cette longue controverse, nous n'en dirons que ce qui sera indispensable à notre sujet. Les illustres aventures que la pensée allemande a courues depuis un demi-siècle ont trouvé parmi nous des historiens et des juges dont l'œuvre n'est pas à refaire.

A ces études sur les nouveaux critiques de l'idée

de Dieu, nous avons cru devoir joindre une analyse des doctrines les plus récentes sur la vie future. Cette question se lie à l'autre. De la notion que l'on a de Dieu dépend la manière de concevoir la destinée de l'homme. Il y a un dogme déiste, il y a un dogme panthéiste de l'immortalité. Nous montrerons comment s'altèrent et se transforment par les mêmes causes les croyances qui ont pour objet le principe de l'homme et sa fin. C'est au fond le même problème qui se continue dans l'homme et dans Dieu, le problème de la personnalité.

Ce livre n'est ni une œuvre de parti, ni une œuvre de passion. On rendra justice, nous l'espérons, à la résolution que nous avons prise d'aborder avec calme les adversaires les plus vifs du spiritualisme et de ne nous laisser entraîner, sous aucun prétexte, à des représailles, toujours faciles, de colère ou de dédain. Tout procédé violent de polémique, dans ces matières si hautes et si délicates, paraîtrait justement un attentat à la liberté de conscience. Entendu comme il faut l'entendre et ce qui est plus rare, pratiqué comme il doit l'être, ce principe ne crée pas l'indifférence; il n'implique pas l'égalité banale de toutes les fantaisies de l'esprit devant la raison, juge de la vérité; mais il établit le droit commun de toutes les opinions à une discussion sérieuse. En écrivant les pages qui suivent, j'ai cru rendre hommage à ce droit.

J'essayerai une autre fois de rétablir, à mon point de vue, la vraie doctrine sur la question capitale de

la métaphysique. Ce sera l'objet d'une publication qui paraîtra prochainement sous ce titre : *La Nature et Dieu.* Les deux livres se compléteront l'un par l'autre ; ce sont les deux parties d'une œuvre qui, lorsqu'elle sera achevée, résumera de longues années d'étude.

1er février 1864.

CHAPITRE I

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE NOUVELLE

CHAPITRE I.

LES ORIGINES DE LA PHILOSOPHIE NOUVELLE.

I

Dans le tumulte des idées contradictoires qui nous assiégent, c'est une excellente règle d'hygiène morale pour chacun de nous, de se rendre compte de temps en temps de l'état de ses propres croyances, de recueillir sa conscience errante à travers les systèmes et les livres, dispersée au dehors par l'agitation de la vie ou par la curiosité. Il est bon de constater si notre manière de voir sur les questions fondamentales est restée la même ou si elle a insensiblement changé, sous quelles influences et jusqu'à quel point.

S'il y a profit à se remettre ainsi au courant de ses propres pensées et à se ressaisir soi-même, n'y aurait-il pas profit plus grand encore à faire le même examen de conscience, non plus pour un homme, mais pour une génération tout entière?

Une nouvelle philosophie s'est élevée en France, dans ces derniers temps, par l'effet d'influences diverses et combinées, qu'il peut être intéressant d'analyser.

La première, la plus active de ces influences, est celle que les grandes écoles allemandes ont exercée sur l'esprit français. Pour être juste, il faudrait commencer par Kant lui-même. Il est véritablement le père de la philosophie critique. C'est à lui que doit remonter la première responsabilité de ce mouvement général des intelligences qui les éloigne de plus en plus de la métaphysique. C'est lui qui a inspiré à nos contemporains cette défiance pour toute croyance qui dépasse les objets d'expérience. La condamnation rigoureuse des réalités transcendantes est le résultat le plus clair de la *Critique de la Raison pure.* Notre tentation perpétuelle, selon Kant, notre incorrigible illusion est de transformer nos idées régulatrices, les formes de notre entendement en substances, en êtres. La raison obéit dans l'homme à la tendance presque irrésistible qui l'entraîne à l'unité. De là cette fureur de dogmatiser sur Dieu, sur l'âme et le monde, en créant au delà des données de nos facultés expérimentales des unités artificielles, des centres de réalité indépendants de la pensée, des objets absolus. Tout cela est l'œuvre de la raison, qui devient la dupe de ses propres créations. Voilà le fond de l'argumentation de Kant qui se résume en ces deux objections : 1° impossibilité de rien saisir au delà du *phéno-*

mène, impossibilité de rien connaître du *noumène;* 2° contradictions radicales que s'inflige la raison à elle-même en dogmatisant sur Dieu, sur l'âme, sur l'univers et qui se traduisent dans les antinomies de la *cosmologie*, dans les hypothèses gratuites de la *psychologie*, dans les paralogismes de la *théologie*.

Condamnation de la métaphysique, défiance à l'égard de nos plus hautes facultés qui s'entraînent elles-mêmes au delà de leur juste portée, élimination de toute réalité qui n'est pas directement observable, toute la philosophie critique, et même les principes du Positivisme sont déjà là, dans la *Critique de la Raison pure*. A cette influence de Kant est venue se joindre celle de Hegel.

On n'a pas conservé de la philosophie de Hegel ses grandes lois, si fortement liées entre elles, qui ont fait de cette philosophie la construction la plus originale du dix-neuvième siècle. L'être pur, identique au néant, se développant par un rhythme à trois temps; la nécessité qui impose à la Nature et à l'Histoire le mouvement géométrique de l'*idée*, scientifiquement déterminé; le commencement, l'évolution, la conclusion de cette vaste dialectique; tout ce qui constitue par les parties essentielles et les détails savamment enchaînés l'unité du système; le réel et le rationnel, déclarés identiques, le développement de l'idée réglant le développement de l'être, la logique et l'ontologie réduites à une seule et même science; tout cela

n'aurait que difficilement cours parmi des intelligences françaises. On y a provisoirement renoncé.

Ce qu'on a gardé de Hegel, ce sont des habitudes d'esprit, des idées générales, des principes de critique, non rigoureusement enchaînés entre eux, mais d'autant plus puissants peut-être pour dissoudre les croyances spiritualistes. Un système, si spécieux qu'il soit, est toujours par quelque endroit artificiel et forcé. Au contraire, des vues isolées, flottantes, pénètrent bien plus facilement que le système lui-même dans les intelligences, moins en défiance, moins averties, si je puis dire.

La négation du Dieu réel et vivant; la thèse de la personnalité divine déclarée un non-sens, et ne souffrant même plus la discussion des penseurs sérieux; l'idée d'un certain Être indéterminé, placé à l'origine des choses, principe obscur qui se détermine par la succession des phénomènes, sous la double forme de la Nature et de l'Histoire; la cause efficiente et la cause finale du Monde inhérentes au Monde lui-même, immanentes, non transcendantes, ce qui revient à dire que le Monde est à lui-même sa cause efficiente et sa cause finale; l'identité des contradictoires, adoptée, sinon comme la base d'une logique nouvelle, du moins comme un excellent principe de critique; toute vérité et toute réalité s'évanouissant dans les formes fugitives de l'universel *devenir;* voilà quelques idées que l'on a mises en grand

crédit, et qui sont de la plus pure race hégélienne. C'est l'esprit de Hegel, débarrassé du poids de ses formules et de la longue chaîne de ses déductions abstraites; mais d'autant plus souple, plus actif, partout reconnaissable dans les écoles les plus nouvelles et les talents les plus divers. La critique, l'histoire, la philosophie, en ont senti tour à tour la secrète contagion.

La marque la plus générale par où je reconnais l'influence de l'esprit nouveau, c'est cette opinion, partout répandue, que la vérité a un caractère essentiellement relatif. A supposer que l'absolu existe, on nous assure qu'il est situé hors des prises de notre esprit; il est pour nous comme s'il n'était pas.

Les objets de la raison tombent sous la condition de la nature où tout est mouvement, transition: L'univers, nous dit-on, n'est que le flux éternel des choses, et il en est du beau, du vrai, du bien, comme du reste : *ils ne sont pas*, *ils se font;* ils sont moins le but vers lequel tend l'humanité, que le résultat changeant des efforts de tous les hommes et de tous les siècles [1].

Voilà la pensée abandonnée à ses propres incertitudes, condamnée à poursuivre sans fin un but qui fuit toujours, ne trouvant nulle part ni points de repère, ni points d'arrêt; rien de fixe où prendre son appui dans le vertige qui l'entraîne. Il n'y a

1. M. Schérer.

plus que des points mouvants qu'elle sent vaciller autour d'elle, que le flot emporte au milieu de cet écoulement des choses, entre les rives mobiles du temps.

Le mouvement de la Nature détruisant toute réalité fixe; l'objet de la pensée entraîné dans le torrent des phénomènes avec la pensée elle-même; l'homme devenant la mesure du vrai, non pas par sa raison générale, qui est une fiction des métaphysiciens, mais par ses impressions individuelles, cette doctrine, qui reparaît avec éclat au jour, sera reconnue sans peine par tous ceux qui ont eu quelque commerce avec l'antiquité. Cinq siècles avant l'ère chrétienne, Protagoras l'enseignait sous les portiques d'Athènes, aux applaudissements d'une jeunesse fatiguée des vieux dogmes, et qui trouvait, elle aussi, que la philosophie avait fait son temps. « L'homme est la mesure de toutes choses, disait l'audacieux novateur, des choses qui sont en tant qu'elles sont, des choses qui ne sont pas en tant qu'elles ne sont pas. »

On connaît l'admiration de Hegel, dans son *Histoire de la philosophie*, pour cette célèbre maxime : Πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπος. Il la commente avec enthousiasme. C'est le retour de la pensée sur elle-même, dit-il. La dialectique tournée par les Éléates contre la nature se tourne maintenant contre les vérités rationnelles. *Le sujet tend à s'ériger en principe absolu et à tout rapporter à lui.* C'est une ère nouvelle qui commence en phi-

losophie; c'est l'arrêt de mort des vieux dogmatismes.

Aujourd'hui la négation est la même; les conséquences sont les mêmes aussi : la vérité soumise à la loi du *devenir*, rentrant dans la catégorie des phénomènes, toujours en voie de dissolution ou de formation, changeant selon les modes de l'esprit, ce qui revient à dire qu'il n'y a plus de *vérités,* mais des opinions; plus de couleurs fixes, mais des nuances.

Si l'on admet qu'il n'y ait pas de règle pour la raison, tout sera vrai à titre égal dans les mille conflits de l'opinion humaine, et rien ne sera vrai, aucune pensée ne saisissant l'ensemble complexe des choses. Chaque vérité est partielle, limitée, vraie et fausse à la fois. Pour être vraie autant qu'une approximation peut l'être, *elle a besoin d'être complétée par ses contraires*. La contradiction devient ainsi un élément intégrant de la science. Les adeptes conservent pieusement ce culte pour la *thèse* et l'*antithèse,* pour l'affirmation et la négation, opposées par une sorte de symétrie logique dans les deux premiers moments de l'*idée*. Et ce n'est pas là un culte platonique, un stérile hommage au maître. Tous les écrits de la nouvelle école sont frappés au rhythme de cette dialectique des contraires. La contradiction étant, on l'a dit, en certaines matières, le *signe de la vérité*[1], on s'en est fait un procédé, une façon ha-

1. M. Renan.

bituelle de concevoir les choses. Voilà certes un trait bien reconnaissable, qui nous permet de dire que si la doctrine de Hegel est morte, son esprit est plus vivant que jamais parmi nous.

L'absolu étant une chimère, il faut que l'on renonce à étudier l'esprit humain en soi, dans ses idées pures, dans ses objets immuables, dans son fonds éternel. On ne doit plus l'étudier que dans ses évolutions diverses, dans le relatif, dans l'histoire. C'est là, nous dit-on, le grand progrès du dix-neuvième siècle : les sciences historiques remplaçant la science psychologique et la métaphysique elle-même. La nouvelle critique abandonne aux scolastiques et aux rêveurs l'étude abstraite des idées pures. Elle s'honore de n'avoir de goût que pour les faits. D'ailleurs les faits se confondent avec les idées pour un hégélien qui admet l'identité de l'être et de la pensée, du réel et du rationnel. Les faits, ce sont les idées vues du bon côté, du côté réel et expérimental. Les idées vues de l'autre côté, du côté purement rationnel, ce sont des idoles métaphysiques, inertes et stériles comme toutes les abstractions.

Sous cette influence se renouvellent simultanément toutes les formes de la critique, littéraire, historique et religieuse.

S'il faut croire que le vrai, le beau, le bien, *ne sont pas*, mais qu'*ils se font;* qu'ils sont moins un but fixe qu'une résultante mobile, la doctrine de l'idéal est condamnée d'avance dans la littérature et dans l'art. Il n'y a plus de beau absolu dont les diffé-

rentes œuvres ou les différentes générations s'approchent plus ou moins. Plus de grands siècles littéraires, plus de littératures classiques, qui puissent être proposées comme des modèles à notre admiration. Toutes les littératures exprimant à titre égal un moment de l'esprit universel dans la succession fatale des choses, toutes doivent avoir une égale valeur aux yeux de la critique nouvelle. Une préférence, au nom d'un idéal chimérique, est ou bien un goût particulier qui se déguise sous une doctrine ou bien une superstition. La perfection est comme l'infini, elle n'est dans aucun sujet particulier, mais seulement dans l'ensemble des choses [1].

Une curiosité sans préférence d'aucune sorte, sans choix, tel sera l'esprit de la critique. Le progrès intellectuel consiste à s'affranchir. Or, s'affranchir pour l'intelligence, c'est s'assouplir au contact de la réalité, c'est s'habituer à saisir les idées dans leurs rapports mobiles et leur succession nécessaire. — Le vrai critique, nous assure-t-on, s'identifie tour à tour avec tout ce qui s'offre à lui ; pour mieux pénétrer dans l'essence des choses, il s'abandonne à elles et se transforme à leur ressemblance. Comprendre, c'est sortir de soi pour se transporter, autant que possible, au sein des réalités, dans les intelligences qui ont conçu, sous telles ou telles conditions spéciales, cette œuvre d'art, ce poëme, ce livre.

1. M. Schérer.

On peut prévoir que cette vue nouvelle des choses produira dans l'histoire la même indifférence que dans la littérature et dans l'art. Si chaque fait n'est qu'un moment fatal de la réalité universelle, ou mieux de l'universelle mobilité, qui ne voit que la conséquence est une tolérance sans limite pour ce qui a été, est ou sera? On substitue l'analyse purement expérimentale sans principe fixe, sans principe même (car tout principe tient sa nature de l'absolu), au jugement de la conscience morale qui, en étudiant les faits, les absout ou les condamne. Il ne s'agit plus de les juger, mais de les comprendre. Les comprendre, c'est les absoudre, puisque c'est les ramener sous leur loi. La moralité ou l'immoralité sont des mots qui n'ont plus de sens dans l'histoire, l'œuvre unique de l'historien étant de saisir la raison de chaque chose dans sa nécessité.

A ce compte, la critique n'est plus qu'une *géométrie des forces;* l'histoire n'est plus qu'une branche de la physique, qui plonge dans le passé.

Parmi tous ces phénomènes qui s'offrent à l'étude du critique, il n'en est pas de plus intéressant que ceux qui constituent les religions. Cette curiosité pour les évolutions et les formes de l'idée religieuse peut s'allier d'ailleurs, nous le savons, à un dédain absolu pour le contenu de ces formes, pour le résultat dogmatique de ces évolutions. Les religions n'ont plus qu'une valeur archéologique. On les classe avec l'indulgence de l'antiquaire sur

les tablettes de l'histoire, comme les vases étrusques au Musée Campana. On en étudie le relief extérieur et les contours; on en détaille avec une passion d'artiste l'ornementation et le décor; on tâche de reconstruire, par l'imagination, la vertu plastique de l'esprit humain qui inventa cette forme religieuse, qui s'incarna en elle et se manifesta par elle; mais ce but atteint, tout est fini. Pour ces artistes délicats, chaque religion n'a d'intérêt que par son histoire, ou plutôt par l'histoire des dispositions de l'esprit humain qu'elle révèle pendant une certaine période de siècles. C'est un témoignage d'érudition psychologique, rien de plus. Sous quelle forme l'esprit de l'homme rêva le divin, comment il l'a imaginé à un certain âge de son enfance ou transformé par sa raison adulte, voilà ce qu'il est noble et beau de savoir.

On est bien loin, d'ailleurs, on le dit avec orgueil, de la sécheresse d'esprit et de l'inintelligente fureur de certains rationalistes, qui condamnent inexorablement les révélations religieuses, et le Christianisme en particulier, comme l'œuvre de l'imposture. Cette polémique vulgaire a fait son temps; elle déplaît aux esprits fins. Une transformation complète s'est opérée, depuis une trentaine d'années, dans l'esprit de la critique religieuse. Strauss, Baur, Ewald et leurs disciples ont fondé, en Allemagne, la théologie scientifique, la seule, paraît-il, qui convienne à notre époque. On a voulu démontrer que cette théologie conciliante satisfait

les instincts les plus élevés de la conscience religieuse sans avoir recours à la fiction du surnaturel. Elle se sépare des orthodoxes, et, en ce sens, elle est scientifique, puisqu'elle supprime tout ce que les sciences positives repoussent, les miracles et les dogmes; mais elle se sépare également des rationalistes étroits, qui ne comprennent pas la beauté du sentiment caché sous les symboles. C'est un éclectisme d'un nouveau genre.

Ces idées ont passé le Rhin dans ces dernières années. Une érudition étendue et variée plus que profonde, recueillie dans les travaux de la philologie et de l'exégèse allemande, mais atténuée, déguisée, habile à ne prendre en chaque matière et à n'offrir à des lecteurs français que la fleur des choses, ayant à cœur d'épargner la peine à des esprits pressés et toujours prête à donner son affirmation en guise de preuve pour aller plus vite au but; sur ce fonds varié, sur cette substance légère une grâce attendrie; une mélancolie amoureuse de ce qu'elle détruit, une poésie qui vibre dans l'âme du critique à tous les échos de ces belles doctrines qu'un devoir cruel le contraint de dissoudre; le secret charmant de nous enlever nos plus chères illusions en nous persuadant qu'on chérit ces illusions et qu'on les respecte plus que nous-mêmes; un don singulier de s'émouvoir aux grands noms qu'adore la foule humaine, même après qu'on a réduit ces noms à ne plus exprimer aucune réalité, voilà ce qui, dans la nouvelle critique religieuse, ravit la faveur, l'enthou-

siasme même. Son œuvre s'accomplit aux applaudissements du grand nombre; et je ne sais trop ce que j'admire le plus dans ce succès, l'art des uns ou le naïf entraînement des autres.

Ces critiques indulgents font au Christianisme l'honneur de croire qu'il durera plus longtemps que les autres représentations de l'Infini, et qu'il est impossible de fixer l'époque où les parties simples de l'humanité dépasseront ce symbole si bien assorti à leur degré de culture. En un sens même ils accordent que le Christianisme est la religion vraie, définitive, *la bonne religion de l'humanité*, puisque la critique l'a débarrassé du joug pesant des dogmes, et qu'en l'abandonnant aux inspirations du cœur, il lui confère la faculté précieuse de se transformer indéfiniment, de s'adapter à toutes les situations individuelles, à tous les niveaux de la civilisation, à toutes les formes politiques et sociales que nous réserve l'avenir.

Cette religion idéale, éternelle, repose sur un sentiment d'autant plus pur qu'il est absolument libre. Elle permet que chacun proportionne Dieu à sa hauteur.

Mais au moins ce sentiment a-t-il un objet? L'Infini existe-t-il? N'est-il que le rêve d'une ombre prolongé sur le néant? Cette sublime agitation de l'esprit humain a-t-elle un but en dehors de l'esprit? Il faut bien croire que non, d'après le témoignage de nos plus illustres critiques. L'idéal n'est rien en dehors de nous; il n'a de réalité que dans notre

pensée et par elle. De vrai, il n'y a d'infini que l'esprit humain, quand il pense l'infini. Penser Dieu, c'est le créer. Ce que le vulgaire appelle de ce nom n'est que le plus haut degré où puisse s'élever la raison. Dieu n'est que le *divin;* c'est une qualité, non un être. Il y a des choses divines, mais Dieu n'est pas. — La critique nouvelle, a-t-on dit, ne détruit pas Dieu, elle le dissout et le dissémine. En vérité, il faut être bien délicat pour apercevoir quelque différence entre ces deux opérations. — Il est trop clair que le mouvement religieux de l'humanité n'a plus d'objet. L'élan se continue, mais il se perd dans le vide. En vain, pour remplir ce vide infini, évoque-t-on de grandes idées, de grands mots. Ces idées ne sont plus que de purs fantômes d'abstraction. L'absolu sans l'être, l'universel sans substance, l'idéal sans réalité, tout cela n'est pas Dieu. Il y a là je ne sais quelle suprême ironie : des mots qui prennent la place des êtres : un nom qui devient Dieu. L'axiome *Nomina Numina* est à la lettre une vérité pour les nouvelles écoles.

On voit à quoi aboutit cette fameuse religion du sentiment libre. Elle n'est plus qu'un phénomène subjectif; c'est une sensation sans objet, une hallucination d'un nouveau genre, l'hallucination du divin.

Dieu n'est pas un être. Dès lors, il n'y a pas pour l'homme d'autre destinée que celle de l'espèce. Tous ces mots, immortalité, Ciel, vie future, sont le leurre des imaginations mystiques. Les vrais penseurs

fortifiés par la science, se font un cœur intrépide en conformant leurs sentiments aux idées vraies ; ils écartent dédaigneusement cette légion de chimères, qui assiégent les cerveaux faibles. La véritable forme de l'immortalité, c'est notre pensée, quand elle s'attache aux choses éternelles ; le vrai ciel, le seul, c'est notre raison. Connaître sa dépendance de l'ordre universel, qui est l'universel mécanisme, voilà la seule immortalité qui nous reste.

Indifférence philosophique à l'égard des compensations de destinée que réclame notre cœur affamé de justice ; indifférence historique à l'égard des misères, des souffrances et des crimes du passé, qui, expliqués et ramenés sous leur loi, ne sont pas autre chose que des fatalités de race, de temps et de lieu ; c'est là une doctrine bien dure, implacable. Mais, quel intérêt voulez-vous que nous inspire cette multitude d'individualités, sans lien dans le passé, sans espérances dans l'avenir, formes fugitives dont l'apparition et l'évanouissement dans le temps sont réglés par la fatalité de lois inexorables ? Au vrai, sont-ce des êtres ? Non pas ; ce sont des formes d'être, dont le seul but est de réaliser un instant le type, de manifester l'espèce. Ce qui existe seul, c'est le type ; lui seul importe ; la Nature ne s'intéresse qu'à lui et proclame sa souveraine indifférence pour l'individu, dont le rôle est fini dès qu'il a transmis à d'autres l'hérédité de l'idée que l'espèce représente. Pouvons-nous faire mieux que d'imiter

la Nature, c'est-à-dire la nécessité des choses ? Pourquoi nous attendrir sur le sort de ces éphémères, qui n'ont rien de sacré que par les lois naturelles qu'ils manifestent? Étudions ces lois et nous aurons atteint le but le plus élevé de la vie, la science.

L'attendrissement sur des misères individuelles serait donc une indigne faiblesse pour qui, une seule fois, s'est élevé à la contemplation de l'universel. Qu'importent les souffrances de cette vie, les douleurs vulgaires, les oppressions subies par les peuples, les injustices souffertes par les individus ? Qu'importe tout cela à qui, une fois, a conçu l'ensemble des choses et substitué en lui l'idée de la totalité de l'existence à l'étroite et basse préoccupation d'un simulacre d'individualité ?

Il se crée ainsi dans certains esprits une habitude de curiosité désintéressée qui peut devenir, si l'on n'y prend garde, une jouissance mauvaise. On assiste au spectacle de l'humanité ; on ne se soucie que de mesurer les forces mécaniques par lesquelles se meut l'immense décor, et les forces intellectuelles, également fatales, par lesquelles sont produits les divers actes du drame qui se joue; on ne s'inquiète d'ailleurs ni de la vérité des idées que contiennent les symboles éphémères qui se succèdent, ni de l'obscur dénouement poursuivi par chacune des générations qui passent sur la scène et la remplissent tour à tour de leurs passions, de leurs douleurs, de leurs misères. Qu'il y ait des larmes et du sang sur cette scène, il importe peu. Les acteurs

y passent si vite! Tout cela, pure tragédie, blessures et cris de théâtre! Le *Penseur*, simple spectateur dans l'univers, s'est dit d'avance à lui-même que le monde ne lui appartient que comme sujet d'étude. Ne le troublez pas dans ses joies d'artiste.

D'ailleurs, pourquoi s'inquiéter de l'avenir? On ne nie pas le progrès, on l'explique, on démontre qu'il s'accomplira bien malgré nous, sans nous. Les conceptions d'Hegel ont renouvelé la philosophie de l'histoire. Le mouvement est fatal, continu, il ne se laisse ni arrêter ni diriger. Nos faibles efforts ne réussiraient pas plus à l'accélérer que nos résistances insensées à le suspendre. L'illusion de la volonté humaine se montre ici dans toute son impuissance. De là un quiétisme nouveau qui se fonde sur la conviction de l'universelle fatalité. *L'idée* fera bien son chemin toute seule, à travers les obstacles et les abîmes, vers le but qui fuit toujours, mais qu'elle poursuit sans trêve. *L'esprit* souffle où il veut; il prend à son service et quitte tour à tour les plus hautes individualités humaines, qui ne sont que les formes passagères de son éternelle incarnation, Socrate ou Confucius, Bouddha ou Jésus, Périclès ou Washington, César ou Napoléon. Laissez-le accomplir, sans prétendre l'aider, son éternel labeur. Le seul effort, digne du *Penseur* qui n'en doit pas faire d'inutiles, est d'essayer de comprendre le sens divin des grands symboles dans lesquels passe succes-

sivement l'esprit infini. Comprendre, c'est égaler. Comprendre l'infini, c'est le devenir soi-même. La philosophie de l'histoire, ainsi entendue, ne sollicite ni le dévouement actif, ni l'effort pratique. Le dévouement spéculatif lui suffit. L'hommage le plus délicat qu'on puisse rendre à l'humanité, c'est d'essayer de saisir les lois qui la gouvernent. Le seul héroïsme qu'elle réclame, c'est l'héroïsme de l'étude. Son plus utile collaborateur, c'est le critique. Je cherchais le nom de ce quiétisme. C'est le quiétisme scientifique.

Par bonheur la logique absolue n'est pas toujours celle que l'on suit. Plus d'un de nos Hégéliens de Paris protestera contre ces conséquences. Il y a, parmi eux, des esprits ardents qui professent des doctrines sociales, très-sympathiques à l'humanité, dans lesquelles se mêlent confusément des idées généreuses et d'incroyables illusions. Ils ont leur utopie au service de laquelle ils mettent un dévouement tout prêt. C'est un singulier contraste avec l'indifférence spéculative des autres *penseurs* de la même école. Mais il faut tenir compte des contradictions de cette école, qui sont un des éléments essentiels de son histoire.

« Nous poursuivrons le bonheur des peuples, s'écriait Henri Heine; nous ne combattrons point pour les droits humains des peuples, mais pour les droits divins de l'humanité; nous fonderons une démocratie de dieux terrestres, égaux en béatitude. » Je n'examinerai pas si le poëte de l'ironie par excel-

lence était sérieux en ce moment-là, ni si le programme de la démocratie hégélienne, tel que le développent certains adeptes, est, sur tous les points, d'accord avec la philosophie même d'Hegel. Je reconnais volontiers, dans quelques Hégéliens qui portent plus librement l'esprit du maître, une sorte de foi, que j'appellerais religieuse (s'il ne se faisait un abus insupportable de ce mot), dans la liberté, et cet accent que donne aux âmes le sentiment vraiment agissant, non simplement spéculatif, de l'humanité. Je consens avec joie qu'il y ait chez eux un point fixe dans les agitations de la pensée et de la vie.

Je n'ai que deux observations à présenter. D'abord, comme ils le disent eux-mêmes, la liberté est un moyen plutôt qu'un but. Si on l'aime d'un si ardent amour, c'est apparemment qu'elle est la condition d'un bien supérieur : le progrès du droit, par exemple, la réalisation d'une part plus grande de vérité et de justice sur la terre. Mais tout cela suppose la foi au bien, au vrai, et l'on nous répète sans cesse que le bien, le vrai ne sont pas un but fixe, mais une résultante variable. Nous retombons ainsi dans le relatif, et la foi à la liberté ne nous sauve un instant du scepticisme que pour nous y replonger.

De plus, cette liberté elle-même, qu'est-elle en soi? Vaut-elle toutes ces grandes luttes qu'on livre pour elle, si tout d'abord il n'est pas bien démontré qu'elle est la réalité même, le fait humain par excel-

lence? Comment se fait-il que ces esprits remplis de doute, d'incertitude, qui proclament que l'unique réalité est celle du rêve qui se sait rêve et du néant qui s'affirme, ces esprits si passionnément rebelles à tout dogmatisme dans l'ordre de la pensée pure, montrent un dogmatisme, aussi passionné que leurs négations, dans l'ordre des applications politiques et sociales? Quel est le principe de cette liberté dont ils se portent chaque jour, dans de vives polémiques, les ardents défenseurs? La liberté politique n'est que l'expression de la liberté morale. Or, cette liberté n'existe pas pour eux. Ils avouent que leur philosophie détruit la liberté en l'expliquant, puisque l'expliquer c'est la ramener à la nécessité universelle. La liberté subsiste aussi longtemps que notre ignorance. Dès qu'elle est connue dans sa vraie nature, elle devient un fait semblable aux autres, elle rentre dans la succession fatale des choses.... Eh quoi! dépenser tant de passion et de talent au service d'une chimère, défendre avec une si vive éloquence une liberté qui n'est qu'une illusion, n'est-ce pas une contradiction trop forte et qui pourrait la soutenir?

Comment la passion du progrès social peut se combiner avec une doctrine qui, en éliminant l'absolu de la raison, énerve le droit, et qui, en réduisant le tout de l'homme à un pur phénomène, supprime sa liberté, je n'entreprendrai pas de l'expliquer, ne le comprenant pas moi-même. Ce sont là, tout simplement, des contradictions à l'honneur de

ceux qui les commettent. Je reste convaincu que les résultats naturels, logiques, de cette nouvelle philosophie sont une curiosité absolument désintéressée, une suprême indifférence.

Tout homme qui prend à cœur les intérêts élevés de son temps et de son pays est en droit de redouter ces mortelles influences et de les combattre dans leur principe même, dans l'esprit nouveau dont elles sont sorties.

II

Ces dispositions philosophiques, qui sont des signes non équivoques de l'esprit du temps, ont trouvé un secours énergique, décisif dans la prédominance des méthodes expérimentales, qui tendent à remplacer toutes les autres et qui deviendront en effet l'unique méthode, le jour où il n'y aura plus qu'une science, celle du monde physique.

Par suite des progrès accomplis ou espérés dans les sciences de la nature, par l'effet des perspectives, peut-être chimériques, qu'elles semblent ouvrir à l'esprit sur le problème des origines, il s'est produit, à n'en pas douter, une décroissance notable de foi philosophique et religieuse dans les âmes. Pendant que s'éclaire de plus en plus la région moyenne des connaissances positives, l'ombre s'étend et s'épaissit sur les sommets de la pensée. Cette nuit qui se retire d'en bas devant la lumière active

et bienfaisante des sciences naturelles remonte vers les hauteurs et les enveloppe. Il se fait ainsi comme un déplacement alternatif de lumière et d'ombre dans l'esprit humain. A mesure qu'il connaît mieux les lois des phénomènes et qu'il pénètre plus avant dans l'action complexe des forces de la nature, il semble qu'il perde de vue le Principe suprême d'où procèdent la loi, la vie, la pensée. La conscience religieuse de l'humanité s'obscurcit et se trouble.

Voici quelques traits de cette philosophie naturelle, qui retient dans le cercle de ses enchantements presque magiques un grand nombre d'intelligences sincères.

On fait remarquer les progrès que la science de la nature a faits depuis Galilée, depuis Bacon. On attribue avec raison la rapidité merveilleuse de ces progrès à la sévérité de la méthode appliquée depuis deux siècles. Or l'axiome fondamental, je pourrais presque dire unique de cette méthode, est que toute réalité doit être établie par l'observation, qu'aucune réalité ne peut être atteinte par le raisonnement. Mais il faut voir quelle extension on donne à ce principe. Ce qui est vrai des réalités et des relations physiques, on l'applique à toute réalité et à toute relation quelle qu'elle soit. On établit qu'il n'y a pas deux définitions de la science, parce qu'il n'y a qu'une science; que la science est un enchaînement de faits liés entre eux par des relations directement observables et progressivement généralisées jus-

qu'aux lois naturelles les plus abstraites. Tout ce qui ne rentre pas dans cette définition n'est qu'un rêve, un jeu plus ou moins heureux d'imagination. La philosophie expérimentale déclare impossible toute définition rationnelle du réel, elle repousse toute déduction absolue et *à priori*. Le monde ne saurait être deviné, pas plus le monde métaphysique, s'il y en a un, que le monde moral ou le monde physique; il ne saurait non plus être *déduit* ni *construit* à l'image de la géométrie. La méthode qui résout chaque jour les problèmes du monde matériel et industriel est la seule qui puisse servir de fondement à la connaissance scientifique de l'esprit humain et à la solution des questions qui l'intéressent[1]. C'est la méthode positive; elle a donné son nom à une philosophie, le *Positivisme*.

On nous répète avec insistance que les résultats de cette méthode sont la seule mesure de la certitude. Or, ces résultats sont strictement renfermés dans l'ordre des phénomènes et des relations directement observables. Il est trop clair qu'on s'interdit toute notion qui dépasse la généralisation progressive des phénomènes. On arrive à nier les rapports qui lient ces phénomènes à un principe supérieur dont ils dépendent. On exclut de la science toute tentative pour pénétrer dans ce monde supérieur, qui échappe à la perception expérimentale, j'en conviens, et ne se laisse atteindre qu'à

1. M. Berthelot. *La science idéale et la science positive.*

la conception idéale; dans ce monde des réalités nécessaires, pressenties, affirmées par nous, bien que leur essence reste inaccessible à nos expériences et voilée à nos yeux; jusqu'à Dieu enfin, la première de ces réalités, la Cause primordiale par excellence. Nous pourrions demander si concevoir même idéalement ces réalités cachées, ces causes premières, ce n'est pas en quelque manière les connaître; s'il n'y a pour l'esprit qu'un mode de la connaissance, le mode expérimental, si les intuitions rationnelles, que l'on confond à tort avec la déduction logique, n'ont pas leur certitude, égale à toutes les autres. C'est qu'en effet toute la question est là, et trancher cette question par d'impérieuses négations, ce n'est pas la résoudre.

Le premier trait de l'empirisme est donc la condamnation absolue de toute recherche concernant les principes. Avec les causes primordiales, on bannit les causes finales, qui sont, paraît-il, au milieu des progrès de la science contemporaine, comme un débris de la superstition. L'esprit positif nous tient en garde aussi bien contre le prestige de la finalité que contre la séduction mystique des réalités invisibles. Les deux questions se tiennent par un lien indissoluble. Reconnaître dans la nature les traces d'un plan et d'un dessein suivi, c'est déjà affirmer l'existence d'une pensée organisatrice. La croyance aux causes finales suppose une certaine solution du problème des premiers principes. Cette question étant de

celles que la science positive écarte, l'idée même de la finalité doit disparaître avec elle.

Qu'est-ce donc, au juste, que cette idée de la finalité que l'on élimine de l'étude de la nature, et que veut-on y substituer[1] ?

La doctrine des causes finales n'a rien d'aussi ridicule que se l'imaginent d'impitoyables adversaires. Quand ils la condamnent, il semble toujours qu'ils aient en vue les *Harmonies de la Nature* ou les *Lettres à Sophie*. Grâce à Dieu, nous n'en sommes plus là et les spiritualistes les plus déterminés sourient des exagérations de Bernardin de Saint-Pierre et des naïvetés de M. Aimé Martin. Nous pensons, nous aussi, que c'est rapetisser les vues de la Providence que de s'imaginer que « l'Éternel prévoyant que l'homme ne pourrait pas habiter la zone torride, y éleva les plus hautes montagnes pour en faire un climat agréable, » ou encore « qu'il ne pleut pas dans les lieux sablonneux et arides, parce que la pluie y serait perdue. » Ces imaginations ne diffèrent pas sensiblement de celles du bon M. Le Prieur qui, dans le *Spectacle de la Nature,* prétendait que les marées sont données à l'Océan pour que les vaisseaux entrent plus aisément dans les ports, et pour empêcher que l'eau de la mer ne se corrompe.

Vouloir expliquer le *pourquoi* de chaque chose,

1. Notre intention n'est pas de traiter ici l'importante question de la finalité dans la nature, mais seulement de signaler l'importance que cette question a prise de nos jours, d'en marquer la

la fin de telle ou telle espèce, la destination de telle ou telle configuration des continents, les mouvements des corps célestes, et tout cela par le rapport de chaque chose à l'utilité particulière, souvent même accidentelle, de l'homme, pris pour centre et pour but de la création, c'est une tentative qui ne peut aboutir qu'à la peinture la plus mesquine et même à la caricature de la Providence. Mais est-ce là l'idée scientifique que nous devons nous faire des causes finales ?

Non certes, et le même M. Biot qui, dans des pages célèbres, avait fait la critique impitoyable des *Harmonies* de M. de Saint-Pierre, ne craignait pas de reconnaître la finalité dans la nature, sans prétendre à expliquer le pourquoi et le comment de chaque chose : « Tous les êtres organisés, disait-il, ont en eux leurs moyens propres de vie, aussi nombreux, aussi multipliés dans les variations de leur mécanisme, que les étoiles du ciel. Et encore n'en apercevons-nous que ce qui paraît au dehors; le plus merveilleux nous est caché. Quand notre entendement peut tout au plus arriver jusqu'à reconnaître les dispositions extérieures de l'organisme, et à saisir les *relations intentionnelles* qu'ont entre elles quelques-unes des pièces qui le composent, il y aurait, ce me semble, une contradiction logique à ne pas voir, au fond de cet ensemble, le principe

place dans la grande controverse qui nous divise et surtout d'expliquer à cette occasion les origines et les alliances de la philosophie qui s'oppose au spiritualisme.

intelligent ayant tout ordonné et réglé[1]. » Newton, après avoir expliqué les lois des mouvements de la lumière se demandait si l'œil a pu être fait sans aucune connaissance de l'optique, et l'oreille sans aucune connaissance des lois du son.

Voilà ce que d'excellents esprits croient pouvoir garder des causes finales sans compromettre la sévérité de la science dans les aventures de l'imagination. Saisir les relations intentionnelles entre les diverses pièces de l'organisme, constater les harmonies des fonctions entre elles, observer l'adaptation exacte des moyens aux fins, cela ne peut être interdit. Et dès lors, comment pourrions-nous refuser l'accès de notre raison à la notion d'un plan et d'un dessein suivis dans la nature? L'idée de plan ne nous conduit-elle pas à l'idée d'une intelligence et n'implique-t-elle pas que la vue du but a été présente à une pensée organisatrice? Ne peut-on affirmer cela, même à travers la complexité infinie des rapports qui constituent l'ordre et dont un grand nombre nous échappe, même sans connaître la destination totale et dernière des choses et de chaque chose?

Que les causes finales demandent à n'être employées qu'avec beaucoup de précaution et de réserve dans l'étude des faits, que ce soit une méthode périlleuse pour l'observation, j'y consens; mais qu'on nous interdise de recueillir, dans les relations des faits déterminés par l'observation, ces traces de finalité

1. M. Biot. *Mélanges*, t. II, p. 231.

qui y sont profondément empreintes, le sens se révolte devant de pareilles exigences. Les causes finales ne seront pas une méthode de découverte, soit; elles resteront au moins comme la conclusion et le résultat de l'étude de la nature. Cela nous suffit. Aller, non pas des causes finales aux faits, mais des faits aux causes finales, c'est la vraie méthode, selon M. Flourens; c'est la marche scientifique de l'esprit, selon M. Biot; c'est la vérité, selon la raison. Ce serait mal observer la nature que d'y chercher des causes finales conçues *à priori;* mais ce ne serait pas l'observer mieux que de s'obstiner à n'y voir ni des convenances, ni des intentions réalisées, ni une pensée, mère de l'ordre.

Ce peu que nous demandons, Kant[1] ne nous le refuse pas absolument. Mais il joint à la concession, qu'il nous fait, une restriction bien grave. Selon l'esprit de sa critique, l'idée d'une finalité de la nature sert à nous guider dans l'étude des êtres organisés; mais ce n'est qu'un principe régulateur, sans aucune valeur objective. Quant à l'empirisme, il va plus loin que Kant, il est plus logique, et comprenant qu'un principe sans valeur objective ne pourrait d'aucune manière nous diriger dans l'étude de la nature, il le supprime.

Rien n'est plus frivole, nous assure-t-on, moins scientifique, que de s'enquérir du *but* et du *pourquoi* des organes; ils existent; la seule question est de

1. *Critique du Jugement.*

savoir comment. Ils n'existent pas en vue d'un but; ils atteignent ce but parce qu'ils existent de telle manière plutôt que de telle autre. Un organe se caractérise par sa conformation et non par son usage; car le même organe remplit les rôles les plus divers, et réciproquement la même fonction peut être accomplie par des organes très-différents : ainsi le nez chez l'éléphant et la queue chez certains singes peuvent remplir l'office de la main; celle-ci à son tour devient une aile, une rame, une nageoire. Aussi de Candolle disait-il : « Les oiseaux volent parce qu'ils ont des ailes, mais un véritable naturaliste ne dira jamais : les oiseaux ont des ailes pour voler. » Les fonctions sont un *résultat* et non pas un *but*. L'animal subit le genre de vie que ses organes lui imposent. Le naturaliste étudie le jeu de ses appareils, et s'il a le droit d'admirer la perfection du plus grand nombre, il a aussi celui de constater l'imperfection de quelques autres et l'inutilité pratique de ceux qui ne remplissent aucune fonction[1].

Les fonctions sont un résultat et non pas un but! Voilà sans contredit l'interversion la plus complète de nos idées, la négation radicale de la finalité. Si c'était là une simple recommandation de prudence dans l'emploi de la méthode pour découvrir les faits, nous n'aurions rien à dire. Mais c'est toute une doctrine, et elle est grave. Elle substitue une industrie

1. Ch. Martins. *De l'unité organique dans les animaux et dans les végétaux.*

aveugle dans la nature à un travail intelligent; elle affirme que quand le résultat est atteint, cela se fait sans qu'aucune intelligence l'ait voulu ou pensé, par un simple concours de causes mécaniques, travaillant sans direction, sans plan, par une sorte de fatalité qui n'a rien à voir avec la finalité et qui même l'exclut.

Nous connaissions déjà cette théorie de la nature. Lucrèce l'avait exposée dans des vers d'une précision rare quand il nous dit :

« .... Nil natum est in corpore, ut uti
« Possemus, sed quod natum est id procreat usum[1], »

Les organes ne nous sont pas donnés en vue de l'usage que nous pouvons en faire, c'est en se formant qu'ils déterminent l'usage que nous en faisons. N'est-ce pas là, précisément, la théorie de nos modernes naturalistes ? On nous assure que lorsque nous admirons *la conformité au but,* nous admirons une merveille que nous créons nous-mêmes. Les choses fussent-elles tout autres qu'elles ne sont, par l'effet de causes mécaniques autrement disposées, nous n'en serions pas moins disposés à les trouver *conformes au but.* Nous ne renoncerions pas pour cela à la merveille; nous l'expliquerions autrement, voilà tout. C'est ici, comme ailleurs, le miracle psychologique se transformant en miracle théologique; c'est le merveilleux de l'imagination humaine mis à la place du mécanisme universel, seul principe, seule cause.

1. *De Natura Rerum,* lib. IV.

Si la finalité est ailleurs que dans l'esprit humain, si elle est dans la Nature, comment se fait-il, nous dit-on, que la nature produise un si grand nombre de créations inexplicables par la conformité au but? Comment comprendre qu'elle commette tant de bévues et d'inepties, qu'elle tâtonne si souvent, qu'elle se laisse si gravement troubler dans ses procédés par des accidents extérieurs qu'elle ne sait ni prévoir, ni réparer? Les monstruosités, les anomalies, le gaspillage des créations inutiles et des forces perdues, la fécondité ridicule de certains animaux qui couvriraient en peu d'années la terre, s'ils ne périssaient aussi aisément qu'ils naissent, tant de détours si compliqués pour atteindre de prétendues fins que la Nature atteindrait si facilement si elle y tenait et si elle les connaissait, tout cela n'est-ce pas la condamnation des causes finales? Ces arguments ne varient guère. Kant les indiquait déjà avec une précision qu'on n'a pas dépassée. Mais la science en s'étendant et en multipliant ses observations, a multiplié les incidents et les faits, sans rien changer à l'objection fondamentale. C'est toujours la même irrégularité dénoncée dans les opérations de la nature, la même incertitude, le même et perpétuel tâtonnement. Dans chaque espèce organique, l'anatomie comparée nous montre des formes et des organes inutiles à cette espèce, nullement conformes au but que poursuit l'animal et à son genre de vie. C'est l'humérus caché dans la nageoire des cétacés, ce sont les deux

mamelles rudimentaires dans l'homme; ce sont les formes transitoires du fœtus, dans lesquelles les mammifères ressemblent aux poissons et aux reptiles avant d'atteindre leur forme véritable. De ces faits et de mille autres semblables, on conclut qu'il y a de l'inutile dans le monde organique, ce qui est l'assertion la plus contraire à la finalité. On soutient qu'il y même de l'incohérence et du désordre, si l'on prétend expliquer chaque détail par l'idée d'une cause finale. Cette idée a fait son temps, elle ne suffit plus à la science.

Mais voici une théorie qui explique précisément tous ces désordres, toutes ces inutilités, tous ces détours et ces tâtonnements constatés dans les opérations de la Nature. C'est l'idée de l'unité de composition ou d'un procédé unique, suivi par la force aveugle des choses.

Geoffroy Saint-Hilaire et Gœthe se sont emparés en maîtres de cette grande vérité que la Nature ne se dissipe pas, comme on pourrait le croire, dans une variété sans limites et dans la profusion des détails; que pour le regard de l'observateur attentif au fond des choses, l'apparente et inépuisable diversité des formes recouvre une certaine unité, sensible par ses effets, qui rattache ces formes les unes aux autres et les domine toutes; que la Nature compense par l'universalité de ses lois, on pourrait dire par l'unité de la loi fondamentale, l'incroyable fécondité de ses combinaisons; que partout prodigue de variétés, avare d'innovations, elle diversifie à l'infini

la vie en lui assignant, dans quelques conditions très-simples et très-générales, une limite qu'elle ne franchit pas.

Au fond qu'est-ce que cette unité? C'est à tort que l'on se sert pour la désigner de ces expressions qui rappellent trop la théorie condamnée des causes finales, *unité de composition, de type, de plan.* M. Littré propose de dire plus simplement la loi de développement. L'analogie des formes que l'on retrouve partout dans la structure des êtres organisés, même quand ces formes leur sont tout à fait inutiles, révèle aux positivistes deux faits : le premier, que la nature agit sans l'intelligence du but; le second, qu'elle agit toujours et partout uniformément. L'analogie de ses efforts, dans les organismes les plus différents, démontre la monotonie de son procédé. La diversité de ces organismes ne tient qu'à des accidents extérieurs qui réagissent sur le procédé unique et en altèrent la direction fondamentale. La Nature est un pur mécanisme élaborant tout ce qui vit d'après une seule loi, se répétant sans fin et ne variant pas les êtres en raison des fins différentes qu'elle leur assigne, mais en raison des circonstances qu'elle rencontre au dehors et auxquelles il faut bien qu'elle s'accommode. D'où la diversité apparente de ses opérations dans l'unité du procédé qui relie entre elles toutes les formes et toutes les espèces.

Nous n'avons à discuter ici ni la doctrine de Geoffroy-Saint-Hilaire, ni les conséquences que l'on

en fait sortir. Il nous suffira de dire en ce moment que cette loi de l'unité de composition n'est vraie que dans certaines limites, en dehors desquelles elle succombe sous les objections de Cuvier. Inexacte et contestable si on ne la restreint pas, même dans les limites où elle se trouve exacte, elle laisse sans explication un grand nombre de faits; ceux qu'elle explique ne sont peut-être ni les plus nombreux ni les plus importants. Enfin, dans l'opinion de Geoffroy-Saint-Hilaire, cette théorie de l'unité de composition est loin d'avoir les conséquences que l'on en tire aujourd'hui contre l'idée d'une Cause intelligente. Il y voit au contraire « une des manifestations les plus glorieuses de la puissance créatrice et un motif de plus d'admiration, de gratitude et d'amour [1]. » Mais tout cela est de la discussion et nous ne voulons pas en faire. Notre intention est de constater simplement les tendances de cette philosophie naturelle qui se développe chaque jour, s'aidant de toutes les données que la science lui fournit, exagérant la portée des inductions que les faits lui suggèrent et poussant à outrance les conséquences de chaque hypothèse.

Au premier rang des hypothèses les plus récentes, se place celle de Darwin [2], qui n'est autre chose qu'une ingénieuse et savante application de la théorie de Geoffroy-Saint-Hilaire, reportée aussi loin que

1. *Principes de philosophie zoologique.*
2. *De l'Origine des espèces.*

possible dans l'histoire rétrospective des espèces organiques. Darwin ne se contente pas d'affirmer et de démontrer l'unité de composition, sensible dans la diversité des formes. Il essaye de reconstruire le passé du règne animal et de nous faire assister à ses principales transformations jusqu'à l'état actuel. Il ne lui suffit pas d'affirmer que les causes efficientes ont tout fait, il tente de nous expliquer comment elles ont tout fait, comment se sont successivement préparées ces organisations si industrieuses, si compliquées, sans qu'il s'y mêle à aucun degré et à aucun instant une action intelligente, une conception de but, une cause finale.

Le principe de la théorie, c'est que les espèces ne sont pas comme le voulait Buffon, des êtres réels, permanents de la nature, fixés dans leur perfection relative depuis le commencement de la création. Darwin pose en fait la variabilité indéfinie des espèces qu'il confond perpétuellement, selon une remarque très-juste de M. Flourens, avec la mutabilité. L'espèce n'est pour lui qu'une variété agrandie, la variété est une espèce naissante. Chaque espèce ne peut donc avoir été créée dans une indépendance absolue des autres; elle descend comme les variétés d'autres espèces, dont elle s'est de plus en plus éloignée. Toute la question est de savoir comment les innombrables espèces qui habitent ce monde ont été modifiées successivement, en s'éloignant des types primitifs, de manière à acquérir cette perfection compliquée de structure et cette adaptation des or-

ganes à leurs fonctions qui font l'admiration des finalistes. Celui qui sera arrivé à une conception claire des moyens d'appropriation et de perfectionnements successifs employés par la nature, en dehors de toute intention préconçue, et par un concours de causes purement mécaniques, celui-là aura résolu un des grands problèmes de la création. Les moyens auxquels Lamark, Diderot, Maillet, bien d'autres encore ont eu recours, tels que les habitudes et les conditions extérieures de climat et de nourriture sont démontrés insuffisants pour rendre compte d'une si grande divergence de formes et de fins.

Il y faut joindre, selon Darwin, le principe de l'*élection naturelle* qui conserve, qui accumule toutes les variations favorables produites dans le cours des âges chez les individus, qui en assure la transmission indéfinie par voie d'hérédité et qui par là garantit à ceux qui jouissent de cet avantage, si faible qu'il soit, la victoire définitive dans la lutte acharnée de la vie. L'élection naturelle et la concurrence vitale expliquent l'économie de la création organique, la variété illimitée des espèces, leur distribution géographique sur les différents points du globe, l'abondance ou la rareté des individus qui les composent, l'extinction ou le développement de chacune d'elles, toute leur histoire, enfin, qui n'est qu'un résultat des circonstances extérieures et de ce procédé uniforme de la nature, conservant les variations favorables, éliminant les déviations nuisibles.

La conséquence dernière de cette loi toujours agissante de l'élection naturelle, c'est que toute forme vivante, héritière de variations favorables accumulées et transmises par ses ancêtres, doit devenir de mieux en mieux adaptée à ses conditions d'existence. Le perfectionnement continuel des individus organisés conduit inévitablement à la divergence des espèces, à l'extinction des variétés les plus voisines et les moins favorisées, et par là au progrès général de l'organisme. Darwin essaye de tenir jusqu'au bout son engagement de n'avoir recours, à aucun moment de la théorie, aux causes finales et d'expliquer sans elles la formation des espèces actuelles, descendant probablement d'un seul prototype, commun aux animaux et aux plantes. Geoffroy-Saint-Hilaire se figurait la série zoologique s'élevant depuis les plus humbles degrés de la vie jusqu'à la plus grande complication organique, comme un seul être abstrait, résidant dans l'animalité tout entière, comme une idée simple, réalisée sous des figures diverses. Darwin a tiré cet être idéal de son abstraction, il en a fait un être réel, historique, se perpétuant par une suite de métamorphoses naturelles qui à travers la chaîne des âges unissent le polype à l'homme et la monade à Newton.

Tous deux ont dressé ce qu'on peut appeler l'échelle continue de l'animalité. Mais ils se sont arrêtés à la limite de la vie. Au delà, ils ont reconnu l'abîme, et n'ont pas essayé de le franchir. D'autres l'ont franchi, et de même que Darwin

comble par les intermédiaires l'intervalle entre le polype et l'homme, ils ont essayé de combler l'intervalle entre l'atome pur et le polype. Nous touchons ici aux hypothèses les plus aventureuses, à celle par exemple des générations spontanées qui explique avec tant d'aisance l'éclosion de la vie à la surface de notre planète; hypothèse qui, mille fois réfutée, aujourd'hui plus victorieusement que jamais par les décisives expériences de M. Pasteur, s'obstine cependant à ne pas avouer sa défaite, recueille pour un temps meilleur ses espérances en déroute, et garde sur un grand nombre d'intelligences un prestige que rien ne dissipe. Nous rencontrons enfin, chemin faisant, quelques rêves, vagues encore, qui n'osent pas se montrer ouvertement, mais qui agitent confusément certains esprits, surtout depuis le jour où la synthèse chimique a réussi, par la seule action réciproque des corps simples, à reproduire quelques-uns de ces principes élémentaires qui, sans être doués de vie, entrent dans la composition de tout ce qui est vivant. On s'est ému, comme à l'aspect d'un monde nouveau. Il s'est produit des attentes, chimériques sans doute, mais passionnées. M. Berthelot aurait-il retrouvé dans ses cornues les matériaux de la vie? Serait-il sur la voie du grand secret? Va-t-on fabriquer artificiellement des substances organiques? La vie, au moins, à son plus bas degré, serait-elle un jour dans la main de l'homme? Ces espérances ne s'avouent pas encore

dans la science sérieuse. M. Berthelot serait le premier à les répudier. Mais dans un temps comme le nôtre, où chacun aime à construire, à sa mesure, sa cosmogonie ou sa théodicée, les imaginations vont vite. Elles se précipitent dans l'inconnu, et l'audace même des conclusions entrevues est, de tous les attraits, le plus irrésistible. Les savants n'acceptent pas ces responsabilités hasardeuses; mais quelques-uns d'entre eux ne s'émeuvent pas de les voir porter par d'autres; ils voient, non sans plaisir peut-être, dans ces témérités excessives, un gage de l'affranchissement des esprits, un signe favorable des temps. Sans applaudir, ils sourient et laissent tout espérer. Les substances inorganiques donnant naissance, dans certaines conditions propices, à ces vésicules, humble berceau, ou mieux, premier germe de la vie; la vie, une fois éclose, se métamorphosant sans cesse, soit sous forme végétale, soit sous forme animale, en mille espèces variées, indéfiniment perfectibles; certes, voilà une théorie qui laisse peu de chose à faire au Créateur. La force plastique (ce que Kant appelle la *technique* de la nature) suffit à tout. Les causes efficientes ont tout produit, les causes finales sont reléguées dans l'ombre des vieilles superstitions. On tient enfin la clef de la nature. Cette clef universelle, c'est l'idée du mécanisme. L'univers est le produit de deux facteurs, l'atome et le mouvement. Ces deux facteurs doivent expliquer tout : ce qui n'est pas encore expliqué, le sera un jour. N'en doutez pas.

On était encore tenté d'admettre je ne sais quelle action intermittente d'une force supérieure qui pouvait ressembler à une action divine, du temps où l'on supposait de grands cataclysmes, véritables crises de la Nature, qui marquent les époques géologiques. La théorie de la Terre d'après Cuvier présentait quelques vestiges des vieilles idées. Le système de Charles Lyell est venu tranquilliser les consciences que gênait ce dernier reste des superstitions, en substituant à ces coups presque merveilleux d'une puissance mystérieuse, trop semblables à des actes distincts de la création, la théorie des *causes actuelles* et des actions lentes (celles de la mer et des marées, les tremblements de terre, les éruptions volcaniques, la pluie, les vents), qui n'ont rien de si mystérieux et qui, en agissant continûment depuis des myriades de siècles, ont produit la forme actuelle du globe, la configuration des continents, la physionomie de la Terre. L'*archéologie de la Nature* n'offre plus au savant ce paradoxe des grands bouleversements où il était tenté de voir le dessein suivi et préparé d'une Cause supérieure. On nous assure que le principe de ces révolutions est toujours agissant; que l'Univers le porte dans ses conditions physiques, et que si nous n'en voyons pas paraître sous nos yeux les irrésistibles effets, c'est que l'échelle du temps n'est pas la même pour le Cosmos et pour l'homme. La vie de chacun de nous est une minute dans l'existence de ce globe qui nous porte; il n'est pas étonnant que le changement qui ne cesse pas de

s'opérer en lui, nous semble insensible. L'immutabilité apparente de la Terre nous trompe. Elle cache un travail qui ne s'arrête jamais, et qui changera bien des fois encore la face mobile du globe.

Toutes ces hypothèses n'ont déjà plus rien d'original. Elles flottent dans l'air, elles sont à qui se donne la peine de les recueillir et de les disposer. Elles exercent sur la philosophie naturelle une influence qui la conduit tout droit à l'athéisme scientifique. Même quand on ne nie pas Dieu explicitement, on finit par se passer de lui; on l'écarte, on l'ajourne, on le relègue dans une oisiveté qui le supprime. Les causes secondes prennent tout et laissent le reste à la Cause première qui n'a plus qu'à disparaître. La science reconduit Dieu avec honneur jusqu'à ses frontières, *en le remerciant de ses services provisoires* [1].

Ainsi s'effacent successivement, dans la philosophie de la nature, et les causes primordiales et les causes finales. On ne conserve que les causes mécaniques. On élimine tout ce qui dans les phénomènes cosmiques, impliquerait un choix *à priori*, une volonté préconçue, un plan. Les esprits qui restent attachés à l'idée d'une intelligence et d'une volonté directrices, tous ceux qui s'obstinent à en reconnaître les traces dans le développement de l'Univers sont encore, paraît-il, dans les liens des vieilles illusions. L'esprit vraiment scientifique

1. Expression de M. Auguste Comte.

s'achève dans l'homme quand il arrive à comprendre que ce que nous appelons l'harmonie de la nature n'est qu'un effet, non un principe; une *résultante*, non une cause finale; que toute résultante agit comme agirait un principe, et un principe intelligent; que l'harmonie des causes finales n'est que le produit fatal de réactions nécessaires amenées les unes par les autres, l'expression mathématique de l'équilibre des forces. Ce qui vous fait croire, nous dit-on, que Dieu meut le monde, c'est que le monde se meut, en définitive, comme si Dieu le mouvait. La seule difficulté qui vous arrête, sans doute, c'est l'impossibilité des combinaisons à l'infini, essayées à travers le conflit désordonné des forces, jusqu'au jour où elles se sont trouvées en équilibre. Mais puisez largement à l'inépuisable trésor de l'éternité. Jetez par la pensée des milliards de siècles derrière vous, et dans cet infini du temps, une infinité de combinaisons tour à tour essayées jusqu'à ce que se soit produite une dernière où le chaos a cessé, où dans des conditions propices la vie a pu éclore, et concluez hardiment que ce qu'on appelle l'action créatrice de Dieu n'est rien que cette dernière combinaison viable, après des milliers de combinaisons avortées, et qu'en définitive, la Providence n'est qu'une affaire d'équilibre.

Goethe n'était pas fort éloigné de cette idée. Il nous en donne à chaque instant, dans ses poëmes et dans ses ouvrages scientifiques, le pressentiment. Il ouvre devant nos yeux les abîmes muets de l'Être et

du Temps; il se plaît à ressentir le vertige et le frisson du mystère Cosmique qui révèle Dieu aux uns, qui le remplace pour les autres, pour Gœthe lui-même. On en douterait en vain; sa pensée est bien celle de Faust, méditant sur le texte sacré : « Au commencement était *le Verbe*...... Est-bien cela? Non; lisons *l'Intelligence*..... Pèse la première ligne et que ta plume ne se hâte pas trop..... Est-ce *l'Intelligence* qui fait et produit tout? Il faudrait lire *la Force*..... Non, je me suis éclairé et j'écris avec confiance *l'Action.* » L'action universelle, l'activité aveugle; les choses éternelles s'agitant d'un mouvement vague dans la nuit, se démêlant, parvenant successivement à la forme, à la vie, à la pensée, selon l'infaillible loi d'une nécessité qui s'impose et s'ignore elle-même; la perpétuité de l'Être se transformant sans trêve dans la perpétuité du Temps : voilà bien les idées chères à Gœthe, que Faust nous traduit dans sa sombre méditation. Ce naturalisme hardi se joue à côté des terreurs du moyen âge, au milieu des sorcelleries. Imaginez Hegel dans la cuisine des sorcières, ou Spinoza égaré sur le sommet du Brocken, un jour de sabbat.

Ce rêve cosmogonique de Gœthe, quelques-uns de nos contemporains[1] l'ont recommencé parmi nous, essayant d'exposer par le détail ces idées qui ne peuvent se soutenir qu'autant qu'elles restent dans de vagues généralités, et de poursuivre jus-

1. M. Renan. De l'*Avenir des Sciences naturelles.*

qu'au bout l'explication mécanique du monde. On a fait des Genèses sans dieu, véritables poëmes où, pour n'être plus divin, le merveilleux ne manque pas. N'est-ce pas quelque chose de merveilleux, en effet, que cette *tendance au progrès* qu'on dépose dans l'atome éternel, et qui le pousse à la vie comme par une sorte de ressort intime, ces passages de la période atomique à la période moléculaire, de celle-ci à la période solaire, etc., etc.? On voit naître ainsi l'univers, grâce à cette hypothèse, bien humble en effet, *d'un besoin de marche et de progrès* que l'on attribue à l'atome, qui coexiste en lui, on ne sait comment, avec le règne de la mécanique pure, et qui le conduit successivement, dans un triomphe graduel, au règne des lois chimiques, à la vie, à la sensation, à la raison. Rien de plus simple, en vérité, l'hypothèse une fois admise. Mais cette hypothèse est tout; elle seule est plus incompréhensible que Dieu.

Sur son chemin, la Genèse nouvelle recueille les théories les plus contestables, les conjectures les plus hasardées. Elle va intrépidement à son but en s'aidant de tout ce qui peut la servir, en tenant pour non avenu tout ce qui la contrarie. Elle a un grand faible pour la thèse, pourtant bien compromise, des générations spontanées. Elle triomphe avec Lyell de la fable du Déluge et des Révolutions terrestres que racontait Cuvier. Elle se reconnaît elle-même avec enthousiasme dans les idées de Darwin, bien qu'elle incline à trouver Darwin timide. De fait, il y a

moins loin du polype à l'homme que de l'atome à la pensée. Ainsi la création intentionnelle cède la place à une métamorphose lente et inconsciente qui conduit l'*Être* de son plus bas degré, où règne la mécanique pure, à son plus haut degré, où l'Idéal se révèle dans la raison. La marche est longue. L'*Être* est parti il y a longtemps, bien longtemps; mais, au terme de son Odyssée, que ne saura-t-il pas? Et sachant tout, il pourra tout. Il sera vraiment maître de l'univers et de la vie : il sera Dieu. Dieu n'est donc pas en arrière, caché dans les ombres d'une cosmogonie superstitieuse; il est devant nous; *il est en voie de se faire.*

Ces idées trouvent des enthousiastes. Il y a parmi nous toute une classe d'esprits scientifiquement désorganisés, habiles à saisir les phénomènes, les lois, dans les divers ordres de la réalité, dans la nature ou dans l'histoire, mais incapables par l'effet d'une inertie systématique qui se prend pour une force, de s'élever à la conception de la Cause divine, la dernière raison des lois naturelles, comme les lois sont la raison des faits. C'est un auditoire admirablement préparé pour accueillir avec sympathie la critique philosophique ou religieuse qui se propose d'écarter du monde toute cause transcendante. A ce point se rejoignent, partis des deux côtés opposés de l'horizon, l'empirisme, le naturalisme, qui ôtent à la Cause intelligente tout prétexte d'intervenir dans le développement du Monde, et les spéculations des Hégéliens, pour qui l'idée de

l'Absolu est l'Absolu lui-même, se cherchant depuis les degrés inférieurs de l'être jusqu'à la conscience humaine où il se reconnaît enfin, et s'étant reconnu, s'adore.

III

C'est par le concours de ces influences diverses que s'est fondée et propagée la philosophie que nous venons combattre. Elle s'inspire de la critique de Kant et de la dialectique hégélienne, dont le résultat le plus clair est de dissoudre toute métaphysique et d'enlever à la pensée humaine son point d'appui dans l'absolu ; elle trouve un auxiliaire énergique dans le Positivisme, qui, appliquant à tous les objets et à toutes les formes de la connaissance une règle unique, refuse d'admettre tout procédé qui ne repose pas sur l'observation directe et toute réalité que l'expérience sensible ne saisit pas ; enfin elle tire une grande partie de sa force des hardiesses de la critique religieuse qui, dans la discussion des origines du Christianisme, porte ses coups au delà du but qu'elle se marque à elle-même et atteint jusqu'aux principes du spiritualisme.

La philosophie nouvelle est la résultante de toutes ces tendances combinées, l'expression d'un grand travail intérieur des intelligences. En les exprimant, elle donne à ces dispositions critiques de l'esprit moderne une précision, une force nouvelles ; elle leur donne la pleine conscience d'elles-mêmes qu'elles

n'avaient pas auparavant. Elle leur donne surtout le prestige de grands talents qui se font leurs interprètes devant l'opinion, et par qui elles arrivent à la parole et à la vie.

MM. Renan, Taine et Vacherot représentent avec distinction trois catégories d'esprits, trois nuances importantes dans la philosophie nouvelle. Ils peuvent être pris comme types et comme sujets d'étude.

M. Taine remonte par des sympathies assez confuses vers Spinoza et vers Hegel, mais sa méthode et sa doctrine le rattachent plus particulièrement à l'école positiviste, dont il ne se distingue que par la vigueur de son tempérament d'esprit. Nous avons ailleurs traité avec assez de soin des principes et des conclusions de l'école de M. Comte[1] pour nous croire dispensés d'y revenir aujourd'hui. Nous nous occuperons uniquement ici de la forme originale qu'imprime au naturalisme l'énergique individualité de M. Taine.

La doctrine de M. Vacherot semble, au premier abord, ne pas s'éloigner beaucoup du Positivisme. Elle est purgée avec le plus grand soin de toute idée de Cause transcendante. Mais tout en refusant de croire à l'existence d'une réalité supérieure au Monde, M. Vacherot prétend sauver de la métaphysique l'essentiel. Il admet des *concepts à priori*, qui s'imposent aux données de l'expérience pour y mettre la lumière et l'ordre; il admet Dieu, en l'expli-

1. Particulièrement dans nos *Études morales sur le temps présent.*

quant, il est vrai, à sa manière, en le réduisant à n'être plus qu'une abstraction. Mais l'importance qu'il donne dans la philosophie à ces concepts *à priori* et surtout à l'idéal divin lui assure une place à part, sans parler de sa foi aux sciences psychologiques et au libre arbitre qui en est l'âme, sans parler enfin de son talent d'analyse, qui est du premier ordre.

La nuance la plus populaire, parce qu'elle est la plus vague, est celle que représente M. Renan. C'est tantôt une sorte de scepticisme scientifique, de positivisme, s'arrachant par un effort définitif aux rêves de la vieille humanité, prenant parti contre les illusions; tantôt un mysticisme qui se répand en aspirations et en extases vers un objet idéal qu'on ne définit pas[1]. Critique éternellement suspendue en-

1. Si l'on pouvait jamais être assuré que l'on tient dans une définition un talent comme celui de M. Sainte-Beuve, l'aversion qu'il manifeste en toute occasion pour toute forme de dogmatisme littéraire ou philosophique, le soin qu'il a pour lui-même et qu'il recommande à chacun de tenir son esprit « *toujours fluide et vivant*, » le peu de goût qu'il montre pour les idées métaphysiques ou religieuses, tous ces traits et bien d'autres permettraient peut-être qu'on essayât de marquer un jour, dans l'histoire de cette philosophie nouvelle, la physionomie originale de ce merveilleux écrivain, plus redoutable à une doctrine par son ironie que les autres par leurs discussions.

M. Schérer mériterait aussi une étude à part, comme écrivain et comme penseur de la même école, si l'on peut parler d'école à propos de ces libres et mobiles esprits. Il a plus d'un point commun avec M. Renan, avec plus de décision dans le détail et un tour d'esprit moins élégiaque. Théologien avant d'être critique, il applique aujourd'hui aux discussions littéraires et politiques toutes les ressources d'un esprit riche de son propre fonds et plusieurs fois renouvelé dans la diversité de ses goûts et de ses études.

tre des croyances que la cruelle raison désavoue, et des négations désolantes pour une sensibilité d'artiste, il y a là, à vrai dire, une situation intéressante et particulière d'esprit plutôt qu'une philosophie.

CHAPITRE II

L'ÉCOLE CRITIQUE. M. RENAN
L'IDÉE DE DIEU

CHAPITRE II.

L'ÉCOLE CRITIQUE. M. RENAN.

L'IDÉE DE DIEU.

I

La science étendue de M. Renan, la nature de cette intelligence cultivée jusqu'au raffinement, la diversité et la grandeur des problèmes où sa pensée se complaît, moins pour les résoudre que pour les agiter, ce charme mystérieux répandu sur toutes ses idées par le prestige d'un style à la fois très-délicat et très-vague, tout jusqu'à sa manière littéraire, une affectation perpétuelle de hauteur d'âme, cette attitude trop marquée d'aristocratie intellectuelle, cette volupté du dédain, une sorte de lyrisme amer prêt à se répandre sur tout sujet, voilà ce qui assure à ses œuvres un genre d'influence tout spécial sur un grand nombre de lecteurs qu'elles attirent et qu'elles troublent. Tous

les secrets qui composent la magie littéraire, M. Renan les possède et les emploie. C'est vraiment un charmeur d'âmes. Essayons de nous soustraire au prestige et de saisir, dans la mobilité même de ce style et de cet esprit, la vraie nuance de sa pensée sur un seul point, mais capital dans le problème des origines religieuses, l'*idéal théologique*, pour parler le langage des écoles nouvelles.

Avant de rechercher comment M. Renan explique les origines des religions, il n'est pas d'un médiocre intérêt de savoir ce qu'il pense de Dieu. On nous parle beaucoup d'un Christianisme nouveau, libre et individuel, dont M. Renan nous annonce l'ère prochaine. Sur quelle doctrine philosophique repose, en définitive, cette renaissance religieuse, solennellement annoncée? La théodicée de M. Renan, s'il en a une, précède logiquement sa critique des religions.

Mais ce mot de *doctrine* est bien lourd; ce mot de *théodicée* répugne singulièrement au libre esprit de la critique. A défaut de dogmes arrêtés, peut-on, au moins, marquer quelques tendances précises dans la théologie flottante de M. Renan? Je le crois; mais j'ai peur que ce Dieu nouveau, si mystérieusement annoncé, adoré de si loin et avec un tel respect qu'on n'ose ni le connaître ni le nommer, ne soit que le nom le plus élevé des nobles instincts de l'âme humaine; ou, s'il existe en dehors de notre pensée, j'ai peur qu'il ne se distingue guère, en dépit de

toutes les protestations, de cet Infini vague, de cet Absolu de Hegel qui se réalise dans la nature et dans l'humanité, s'engendrant lui-même dans un progrès sans fin, substance et trame divine des choses.

Les deux conjectures sont également justifiées par une étude attentive des écrits de M. Renan; mais de ces deux manières de concevoir Dieu, l'une se marque surtout dans la première période de ses travaux, dans les *Études d'histoire religieuse* qui la résument; l'autre, plus difficile à saisir, se développe dans ses derniers écrits, à travers bien des réticences, des obscurités, et, pourquoi ne pas le dire? à travers quelques-unes de ces contradictions qui honorent la sincérité d'un auteur aux dépens de la logique. Il y a eu ainsi comme deux moments dans le développement de la pensée de M. Renan. Dans le premier, il se rapproche singulièrement de Kant et ne fait guère qu'exprimer en beau langage les résultats généraux de la *Critique de la raison pure*. Dans le second, il se tourne vers Hegel et lui emprunte quelques mystérieuses formules.

Exposons d'abord, d'après les *Études d'histoire religieuse*, la théorie du *Dieu subjectif*, qui semble être la première forme sous laquelle la conception théologique s'est offerte à M. Renan.

L'auteur de ces *Études* nous offre un singulier contraste, celui d'une doctrine probablement négative, avec un sentiment religieux des plus élevés. Il n'y a pas lieu de se demander si ce sentiment est

sincère : cela ne fait pas l'objet d'un doute ; mais il y a lieu d'en rechercher le vrai caractère. A lire certaines pages de ce livre, on serait tenté de croire que M. Renan n'a pas seulement la curiosité des idées religieuses ; on dirait qu'il a pour elles une sorte de culte et de dévotion. Nul ne paraît ressentir plus profondément l'émotion des choses saintes ; personne, à coup sûr, ne l'exprime avec plus de charme et je lui appliquerais volontiers le mot de Térence, légèrement modifié : *Rien de ce qui est divin ne lui semble étranger*. Ne nous y trompons pas. Vous avez affaire, dans M. Renan, à deux hommes : un artiste dans un critique. Si vous avez le courage de lutter contre le charme et de regarder en face l'idée dépouillée de son prestige, vous serez étonné de voir à quoi elle se réduit. Cette émotion religieuse, ce sentiment du divin, dont le livre vous semble pénétré, c'est une des formes que peut revêtir l'amour de l'art. Le beau, voilà son culte, sa foi, son Dieu. M. Renan a inventé un genre nouveau de dilettantisme, le *dilettantisme religieux*. Nous sommes prêt, d'ailleurs, à reconnaître qu'il n'y a pas d'amateur plus distingué, plus intelligent, plus passionné que lui (esthétiquement au moins) même pour les idées qu'il semble regarder comme des chimères, les plus poétiques, il est vrai, où se joue l'imagination humaine, habile à se charmer elle-même et à s'enchanter de beaux rêves.

Ce sentiment, tout artistique qu'il soit, des choses religieuses élève le ton de ses écrits et suffit pour les

mettre hors de pair. Il n'y a rien là qui rappelle les déclamations de la polémique vulgaire. M. Renan ne veut pas qu'on s'y trompe : en plusieurs endroits, il montre qu'il a conscience de son rôle et de sa valeur. Je voudrais, en empruntant ici et là ses expressions, définir le critique tel qu'il est ou voudrait être, rassembler les éléments de cette physionomie idéale, qui, après tout, pourrait bien n'être qu'un portrait.

« Le critique n'entre pas dans la discussion des questions théologiques. Il n'est pas obligé d'entreprendre la réfutation ou l'apologie des cultes dont il s'occupe. L'histoire de l'humanité est pour lui un vaste ensemble où tout est essentiellement inégal et divers, mais où tout est du même ordre, sort des mêmes causes, obéit aux mêmes lois. Ces lois, il les recherche sans autre intention que de découvrir l'exacte nuance de ce qui est. — On aurait tort d'accuser la science de prosélytisme antireligieux. Le devoir du savant est d'exprimer avec franchise le résultat de ses études, sans chercher à troubler la conscience *des personnes qui ne sont pas appelées à la même vie que lui*, mais aussi sans tenir compte des motifs d'intérêt et des prétendues convenances qui faussent si souvent l'expression de la vérité[1]. »

La science qui se contente de rechercher les lois intellectuelles de l'humanité n'a donc rien de commun avec la controverse qui aspire à détruire les

1. *Études d'histoire religieuse*, préface, *passim*.

formes religieuses existantes et à troubler les consciences. C'est là un point capital sur lequel M. Renan revient avec une complaisance marquée : « Rien ne me fera changer, dit-il, un rôle obscur, mais fructueux pour la science, contre le rôle de controversiste, rôle facile en ce qu'il concilie à l'écrivain une faveur assurée auprès des personnes qui croient devoir opposer la guerre à la guerre. A cette polémique, dont je suis loin de contester la nécessité, mais qui n'est ni dans mes goûts, ni dans mes aptitudes, Voltaire suffit. » La modestie des termes ne me semble pas être en rapport avec la pensée. Ce dernier trait : *Voltaire suffit*, me gâte le reste.

L'histoire religieuse de l'humanité est le plus curieux, le plus intéressant des spectacles; mais (ce que je voudrais bien marquer) c'est un spectacle, une série d'évolutions, de systèmes et d'idées qui semblent se renouveler sur la grande scène du monde pour le plaisir du critique, sans qu'il soit jamais tenté d'y prendre place pour son propre compte et de descendre sur la scène. Je n'invente rien : « Le savant ne se propose qu'un but spéculatif, sans aucune application directe à l'ordre des faits contemporains.... Le penseur ne se croit qu'un bien faible droit à la direction des affaires de sa planète, et, satisfait de la portion qui lui est échue, il accepte l'impuissance sans regret. Spectateur dans l'univers, il sait que le monde ne lui appartient que comme sujet d'étude, et, *lors même qu'il pourrait le réformer, peut-être le trouverait-il si curieux tel qu'il*

est, qu'il n'en aurait pas le courage[1]. » Que d'autres mettent leur âme, leur vie, leur cœur dans une croyance; qu'ils en vivent, s'ils le peuvent. Si le doute les atteint, qu'ils en souffrent ou qu'ils en meurent. Le critique connaît, mais sans les ressentir, ces jouissances et ces douleurs. Il est comme ces montagnes dont parle Bossuet, qui trouvent leur sérénité dans leur hauteur. Le monde déroule à ses yeux les philosophies ou les religions qui sont les actes divers du grand drame. Le critique prend ses notes et se trouve satisfait. Dieu le préserve de rien prétendre dans le gouvernement de sa planète! *Lors même qu'il pourrait réformer le monde, il s'en garderait bien.* Il le trouve trop curieux comme il est, et le *Penseur* n'est pas homme à sacrifier à une opération vulgaire, dont le premier grand homme est capable, la volupté de sa haute contemplation. Voilà, en vérité, à quelle indifférence peut conduire la haute culture de l'esprit. C'est de la gentilhommerie intellectuelle, si l'on veut, mais j'estime que c'est pousser bien loin le désintéressement des choses humaines.

N'enviez pas au critique ce don fatal. *L'inégalité est, au fond, plus pénible au privilégié qu'à l'inférieur.* « La plus rude des peines par lesquelles l'homme arrivé à la vie réfléchie expie sa *position exceptionnelle* est de se voir isolé de la grande famille religieuse, où sont les meilleures âmes du

1. *Études d'histoire religieuse*, préface, *passim*.

monde, et de songer que les personnes avec lesquelles il aimerait le mieux être en communion morale doivent forcément le regarder comme pervers. » Il y a là un sentiment touchant et vrai, mais quelque chose me choque; la tristesse du penseur séparé de la famille religieuse m'inspirerait plus de sympathie, s'il ne s'y mêlait l'idée de *sa position exceptionnelle*. Ce sont là des attitudes qu'il est inutile de trop marquer. Et pourtant M. Renan insiste : « On se console, ajoute-t-il, en songeant que cette scission entre les *parties simples* et les *parties cultivées* de l'humanité est une loi fatale de l'état que nous traversons, et qu'il est une région supérieure des âmes élevées dans laquelle se rencontrent souvent, sans s'en douter, ceux qui s'anathématisent. » Les *parties simples* de l'humanité n'aiment pas trop qu'on leur dise ainsi leur fait. Du reste, l'image mélancolique du privilégié de la pensée revient souvent : « Ce don cruel, qui condamne à l'isolement l'homme voué au culte d'une seule idée, se décèle de bonne heure par un certain embarras qui le fait paraître gauche, déplacé, ennuyé au milieu des autres. On voit qu'il *vit haut* et *qu'il a peine à s'abaisser;* il ne sait pas dire les choses vulgaires; sa réserve excite chez *les personnes ordinaires* un sentiment de respect mêlé d'une certaine antipathie. »

Rien ne nous étonne davantage que de voir un esprit aussi fin se complaire dans la description élégiaque du penseur, seul au milieu de la grande foule

humaine. La critique aurait-elle donc aussi ses Olympios? N'exagérons rien à notre tour. Je reconnais volontiers qu'il y a de hautes pensées qui exigent de l'homme en qui elles descendent une cruelle rançon. Je sais que toute supériorité démesurée s'expie ici-bas et qu'il y a telle idée qui marque comme d'un sceau fatal le front qu'elle habite. Je sais enfin que là où un génie irrésistible vient à éclore, il se fait parfois comme un vide autour de cet homme prédestiné, et, de toutes les forces de mon âme, je sympathise avec ces grands mélancoliques. Mais ce sont là des situations extraordinaires et rares, ne l'oublions pas. Peut-être certains esprits sont-ils trop facilement portés, par quelque illusion bien naturelle, à s'exagérer l'intervalle qui les sépare du genre humain et, par suite, l'isolement du privilégié.

Un reproche plus grave que j'adresserai à l'auteur, c'est de scinder aussi hardiment l'humanité en deux, les *parties simples* et les *parties cultivées*, d'après ce principe que ceux qui ont une foi religieuse et qui s'y tiennent, ne sont pas arrivés à la vie réfléchie. J'ai le droit de le penser, puisque nulle part je ne lui vois faire une seule réserve en faveur des esprits qui, bien que cultivés, ont pu conserver leurs croyances. Je remarque, au contraire, que toujours au critique, qui par la science s'est affranchi, il oppose *les parties simples de l'humanité*, *les esprits qui ne sont pas appelés à la même vie que le critique*, en d'autres termes, ceux qui sont con-

damnés à la vie spontanée à perpétuité. *La vie spontanée*, on comprend ce que cela peut être. Mais, sans insister sur ce point délicat, que M. Renan regarde autour de lui. Dans le journal même où il a publié la plupart de ces *Études d'histoire religieuse*, où il a conquis d'abord sa jeune et florissante réputation, qu'il applique le principe de cette distinction un peu trop sommaire, et il verra si, dans les *parties simples* de l'humanité, il ne rejettera pas, par hasard, quelques-uns de ses éminents collaborateurs? Je ne parle pas, bien entendu, de M. Taine ni de M. Littré qui, émancipés de tout préjugé métaphysique et théologique, ont bien le droit d'être admis, comme M. Renan, au nombre des *parties cultivées*. Mais d'autres pourraient demander si la critique négative témoigne nécessairement d'une plus haute culture intellectuelle qu'une croyance réfléchie. M. Renan sourirait de leur naïveté; qu'il y prenne garde, il serait juge et partie.

Je sais bien que l'auteur met tout en œuvre pour relever à leurs propres yeux *les parties simples* de l'humanité et pour les consoler de leur incapacité scientifique. Il assure à plusieurs reprises que nul n'est exclu de l'idéal, que l'homme simple trouve dans ses instincts spontanés une ample compensation à ce qui lui manque du côté de la réflexion. L'aliment que la science, l'art, l'exercice élevé de toutes les facultés, fournissent à l'homme cultivé, la religion le donne à l'homme illettré. — Tant de générosité est pour confondre. Mais, de bonne foi, M. Renan peut-il croire que ce genre de consolation

soit bien efficace? Vous déclarez qu'il y a deux sources, l'une, la science et l'art, d'où coulent dans les intelligences supérieures les flots limpides du plus pur idéal; l'autre, la religion, qui ne verse que des flots troubles et mélangés. Vous condamnez l'*humanité spontanée* à n'étancher jamais sa soif de l'idéal qu'à cette source inférieure et troublée. Et vous croyez qu'elle subira votre sentence, qu'elle acceptera le partage et se contentera de son lot! Il faut être un pur spéculatif pour croire cela ou pour l'espérer. L'*homme simple*, comme vous l'appelez, peut-il admettre qu'il ne soit pas appelé à la même vie religieuse et morale que vous-même? Si vous parvenez à le lui persuader, il abandonnera, n'en doutez pas, cette part un peu grossière que vous lui assignez avec une douce pitié, et désespérant de s'élever aux pures régions où réside votre pensée dans sa gloire et dans sa paix, il retombera lourdement à terre du haut de son effort impuissant. Le dégoût de la vérité subalterne, le stérile désir de la vérité supérieure, voilà ce que vous aurez créé en lui. Et si ses aspirations trompées se tournent ailleurs, s'il va chercher dans les jouissances vulgaires la triste consolation de son impuissance, plaignez-le, mais ne vous en prenez qu'à vous et à ces hautaines doctrines qui blessent l'humanité dans ce qu'elle a de plus intime et de plus cher, le droit commun à la vérité religieuse, l'égalité de tous les hommes devant ce que vous appelez l'idéal et ce que j'appelle d'un nom moins vague, Dieu.

Nous avons tracé la psychologie du critique d'après M. Renan. Nous savons quelle idée il se fait de son rôle; il nous reste à montrer comment il le remplit. On trouve réduits en théorie, dans ses *Études d'histoire religieuse*, les procédés qui servent aux constructions religieuses. Cette théorie, qu'il applique uniformément à l'histoire de toutes les religions, a le grave tort de simplifier à l'excès la question des rapports du fini et de l'infini et d'en supprimer l'un des termes.

Le principe de la critique étant que le miracle n'a point de place dans le tissu des choses humaines, pas plus que dans la série des faits de la nature, la conséquence immédiate est que tout, dans le monde moral comme dans le monde physique, a son explication naturelle, que c'est dans l'homme et dans le travail de ses facultés qu'il faut chercher le point de départ de toutes les religions. L'œuvre sera de démêler, par l'analyse, la part qui revient aux différentes facultés de l'homme, aux circonstances de temps et de lieu, de climat, de race et de tradition, aux influenees diverses de la nature et de l'histoire. La diversité de ces influences explique celle des dogmes et des cultes. — Il faut donc, une fois pour toutes, renoncer à ces origines mythologiques des religions qui vont se perdre dans les nuages en prétendant remonter jusqu'au ciel. Les religions sont la forme la plus touchante et la plus naïve de l'art; mais elles appartiennent à l'art; à leur source, elles ne s'en distinguent pas. C'est ce

que déclare expressément l'auteur : « La religion est certainement la plus haute et la plus attachante des manifestations de la nature humaine; entre *tous les genres de poésie*, c'est celui qui atteint le mieux le but essentiel *de l'art.* » Voilà qui est assez net, et sur ce point, du moins, il ne peut y avoir de malentendu.

M. Renan passe successivement en revue les principales formes qu'a revêtues le sentiment religieux dans l'antiquité et le moyen âge. Il suit à la trace toutes les grandes apparitions religieuses, il en étudie les caractères et les formes; il décrit pour chacune d'elles son mode de formation, sa genèse spéciale; mais il n'y a de différence que dans les apparences. Sous ces diversités d'aspect, l'identité de l'esprit humain et de ses procédés subsiste. Les religions sont les œuvres spontanées de la conscience. Toute la philosophie de M. Renan se ramène à cette distinction fondamentale de la réflexion et de la spontanéité. Il s'efforce de substituer au miracle théologique, c'est-à-dire à une intervention surnaturelle, ce qu'il appelle ingénieusement le miracle psychologique, le travail libre, naïf et fécond des facultés de l'âme dans cet état primitif où elles atteignaient leur objet sans se regarder elles-mêmes : « Recourir à une intervention surnaturelle pour expliquer les faits qui sont devenus impossibles dans l'état du monde, c'est prouver qu'on ignore les forces cachées de la spontanéité. Plus on pénétrera les origines de l'esprit humain, plus on comprendra que, dans tous les ordres, le miracle n'est que l'inexpliqué; que,

pour produire les phénomènes de l'humanité primitive, il n'a pas été besoin d'un Dieu toujours immiscé dans la marche des choses, et que ces phénomènes sont le développement régulier de lois immuables comme la raison et la perfection[1]. » Les forces cachées de la spontanéité expliquent tout : les religions de l'antiquité, le mosaïsme, le dogme chrétien, l'islamisme. Ces productions de l'esprit humain sont très-différentes entre elles, M. Renan ne prétend pas le nier; mais le principe est le même : la *spontanéité*. Or, tout le monde sait que la spontanéité est le synonyme savant et poli de l'ignorance.

Pressé par l'évidence et très-habile à décliner les conséquences les plus choquantes d'un principe qui tendrait à mettre sur la même ligne toutes les religions, M. Renan pose en fait l'inégalité des différentes manifestations religieuses, et il l'explique par la distinction très-opportune de deux degrés dans la spontanéité, la crédulité timide et l'hallucination. La crédulité timide crée la légende, c'est-à-dire le récit mêlé de réel et d'idéal dans de certaines proportions; l'hallucination ou la fantaisie crée le mythe, c'est-à-dire la pure fiction : « Si l'Inde a pu tailler dans la pure mythologie des poëmes de deux cent mille distiques, on croira difficilement qu'il ait pu en être de même pour la Judée. Le peuple juif, en effet, a toujours eu une puissance d'imagination bien infé-

1. *Études d'histoire religieuse.*

rieure à celle des peuples indo-européens, et à l'époque du Christ il était entouré et comme pénétré par l'esprit historique. Je persiste à croire que, pour les époques et les pays qui ne sont pas tout à fait mythologiques, le merveilleux est moins souvent une pure création de l'esprit humain qu'une manière fantastique de se représenter des faits réels. Dans l'état de réflexion, nous voyons les choses au grand jour de la raison; l'ignorance crédule, au contraire, les voit au clair de lune, déformées par une lumière trompeuse et incertaine. *La crédulité timide* métamorphose à ce demi-jour les objets naturels en fantômes; mais il n'appartient qu'à *l'hallucination* de créer des êtres de toute pièce et sans cause extérieure. De même, les légendes des pays à demi ouverts à la culture rationnelle ont été formées bien plus souvent par la perception indécise, par le vague de la tradition, par les ouï-dire grossissants, par l'éloignement entre le fait et le récit, par le désir de glorifier les héros, que par création pure, comme cela a pu avoir lieu pour l'édifice presque entier des mythologies indo-européennes. » Aux personnes qui ne comprendraient pas bien l'importance de cette distinction, je répondrais que l'utilité en est capitale: par là M. Renan s'épargne cette cruelle extrémité que Strauss n'a pas su éviter, de traiter le Christianisme par le même procédé que les religions de l'antiquité, et de tout expliquer par la fiction. Il a conjuré le péril d'un rapprochement, qui répugne à sa raison et surtout à son goût d'artiste, entre *la légende*

du Christ et les mythologies de l'Inde. Il a conservé le droit d'entourer d'un certain respect historique la vie de Jésus. Voilà ce qu'il faut comprendre ou deviner sous ces formes trop savantes ou trop fines de style : « Ce n'est pas sans beaucoup de restrictions qu'on peut employer la dénomination de mythes quand il s'agit des récits évangéliques. Cette expression, qui a sa parfaite exactitude appliquée à l'Inde et à la Grèce primitive, qui est déjà incorrecte appliquée aux anciennes traditions des Hébreux et des peuples sémitiques en général, ne représente pas la vraie couleur du phénomène pour une époque aussi avancée que celle de Jésus dans les voies d'une certaine réflexion. Je préférerais pour ma part les mots de *légendes* et de *récits légendaires*, qui, en faisant une large part au travail de l'opinion, laissent subsister dans son entier l'action et le rôle personnel de Jésus. »

Au point de vue purement logique, la distinction peut être fondée. Suffit-elle pourtant à créer autre chose qu'une nuance dans le système? Est-elle assez tranchée pour que M. Renan puisse prétendre sur ce point à une complète originalité et assurer qu'il n'est pas le disciple de Strauss, comme il le fait, dans la préface de ses *Études*, où il se moque sans pitié des *contre-sens* de ce genre que les personnes peu familières avec les choses intellectuelles commettent à chaque instant *en lisant ce qu'elles ne comprennent pas?* J'ai beau faire, je ne puis m'empêcher de penser que *le contre-sens* ne serait pas

énorme, si je disais que M. Renan est un disciple de Strauss. J'y verrais un à-peu-près, voilà tout, et M. Renan n'est pas l'ennemi des à-peu-près, on le sait. Comme Strauss, M. Renan distingue le Christ idéal, œuvre de l'esprit humain, du Christ réel et historique, du *Galiléen Jéchoua*. Seulement, cette transformation de Jésus dans le Christ, il l'explique par la légende, quand Strauss l'expliquait d'une manière trop tranchée par le mythe. C'est toujours de la poésie, de l'art, et pour parler avec plus de précision, c'est toujours le rêve, mais c'est le rêve mêlé à la réalité et la transformant, au lieu du rêve de l'hallucination. Il y a bien là une nuance, mais qui, à bon droit, n'intéresse que médiocrement le genre humain et même les philosophes. Toute la question se réduit à savoir si le Christ de l'Évangile, le Fils de Dieu, est une réalité historique, ou s'il est l'œuvre de l'esprit de l'homme, à quelque degré que ce soit[1]. La question de degré est pure affaire de controverse entre les savants spéciaux dans cet ordre de recherches. Il y a donc quelque exagération de la part de M. Renan à vouloir que la critique attache une si grande importance à sa théorie de la légende opposée au mythe. Encore une fois, je ne nie pas l'utilité pratique de cette distinction qui permet de garder l'apparence d'un certain respect pour la vie du Christ, et de ne pas la traiter tout à fait comme

1. Nous reviendrons sur cette question spéciale au chapitre suivant, à l'occasion de la *Vie de Jésus*.

le mythe de Glaucus. La valeur philosophique en est moindre; et si j'insiste, c'est que je combats, à cette occasion, la tendance de M. Renan à trop dédaigner les jugements instinctifs du bon sens. Sur ce point comme sur beaucoup d'autres, j'estime que le bon sens *des gens du monde* n'est pas trop en défaut, et que souvent même il montre une pénétrante justesse en ramenant à quelques termes expressifs et clairs ce que le critique appelle *les grandes thèses de la science ou du génie*. Les à-peu-près de l'opinion ne sont pas toujours des contre-sens, tant s'en faut. Ces à-peu-près sont souvent d'utiles pressentiments qui avertissent et qui mettent en garde.

Voilà donc de quoi est capable la grande spontanéité de la conscience humaine : par le mythe, elle a fait les religions de l'antiquité; par la légende, le Christianisme. Ce qui revient à dire que la période d'efflorescence religieuse correspond à un certain état d'ignorance dans l'humanité. A mesure que la raison se développe et que la lumière de la réflexion grandit, les fantômes divins que créait la jeune imagination de l'homme décroissent, pâlissent et s'effacent. Ces grandes ombres, suspendues entre le ciel et la terre, s'évanouissent dans les nuages. L'art se substitue, dans toute sa pureté, au culte de ces simulacres invraisemblables et vieillis, et devient l'universelle religion de l'humanité réfléchie. « L'art seul est infini. — Il nous apparaît comme le plus haut degré de la critique; on y arrive le jour où, convaincu de l'insuffisance de

tous les systèmes, on arrive à la sagesse, c'est-à-dire à voir que chaque formule, soit religieuse, soit philosophique, est attaquable dans son expression matérielle, et que la vérité n'est que la voix de la nature, dégagée de tout symbole scolastique et de tout dogme exclusif. » Ainsi la religion, forme imparfaite du culte de l'idéal, fait retour à son principe et vient s'absorber dans l'art ; tel est le dernier terme et la conclusion suprême des *Études d'histoire religieuse*.

Au sein des majestueuses formules qui la cachent plutôt qu'elles ne l'expriment, la pensée de M. Renan peut paraître impartiale et conciliante. C'est l'originalité et l'effet de ce style de donner à la critique la plus négative l'allure et le tour de la sympathie. Au fond, rien de plus radical que sa pensée sur l'origine des religions. Toutes, indistinctement, sont les produits spontanés *des grands instincts imaginatifs de l'humanité*. Ce sont les songes qui ont visité le berceau des races ou les visions prolongées de l'ignorance.

Nous ne relèverons qu'un seul point dans cette théorie. Nous avons dit plus haut qu'elle avait le tort de simplifier à l'excès la question des origines religieuses. Répondre à tout avec ce mot : *la spontanéité*, c'est en vérité trop facile et bien insuffisant pour expliquer ce miracle indestructible et permanent de la religion. J'ajouterai que la théorie, sous prétexte de résoudre la question, en supprime un des termes.

Ici j'ai besoin de ne m'avancer qu'avec des preuves et beaucoup de preuves en main. Un malentendu serait déplorable. Il faut qu'à force de sincérité dans l'exposition, je me mette à l'abri de la sentence prononcée d'avance par M. Renan contre les critiques imprudents qui classent, de gré ou de force, les écrivains dans des catégories tranchées, et par la grâce desquels on est panthéiste ou athée sans le savoir.— Je me garderai donc bien de dire qu'il y a des traces nombreuses de l'esprit de Kant et de celui de Hegel dans la plupart de ses écrits. M. Renan nous assure, dans une phrase assez altière, qu'il admire la hauteur d'esprit de Hegel, mais qu'il a peu de points communs avec lui. Je me garderai bien d'insinuer qu'ici et là de vagues soupçons de panthéisme viennent à l'esprit du lecteur. Ces gros mots font horreur à un esprit aussi délicat, et ce n'est qu'à la dernière extrémité que je me résoudrais à les employer. Comment donc faire? Mon embarras est grand. J'estime que la doctrine de M. Renan, dans ses *Études*, supprime un des termes de la question religieuse, le plus élevé des deux, et je n'ose pas, je ne veux pas employer les formules vulgaires qui caractérisent pour la foule ces sortes de doctrines. Je veux essayer de marquer par où se distingue, pour les esprits fins, celle de M. Renan et ce qui empêchera qu'on ne la confonde avec les variétés grossières du genre. Je tiendrais beaucoup à être de *ce petit nombre* qui sait discerner les nuances, l'auteur nous assurant que ce petit nombre, quand il s'agit des choses de

l'esprit, est le seul dont le suffrage doive être recherché. Prouvons donc que nous avons le discernement des nuances, en disant que M. Renan conçoit Dieu à la façon de Kant dans la *Critique de la Raison pure*, et qu'il nous met en doute si la réalité divine survit à la délicate opération qu'il lui fait subir. L'expression ne peut, je l'espère, être plus circonspecte et plus mesurée.

Nous entendons bien retentir ici et là de nobles paroles qui nous apportent comme un vague écho de nos propres croyances. On nous parle de la conception et du culte du parfait, de nos aspirations à un idéal transcendant. Le *parfait*, l'*idéal*, il semble que ces grands mots rendent je ne sais quel son divin, et l'on pourrait aisément s'y laisser prendre. Ce qui autorise encore l'erreur, c'est cette admirable aptitude du véritable artiste à s'initier par la sympathie à ces croyances mêmes que sa raison répudie. Telle de ces pages est faite vraiment pour séduire et désarmer la critique. Mais qu'on y regarde de plus près et l'on verra sur quel fond mobile repose la pensée de M. Renan.

Remarquons d'abord cette liberté sans limites, laissée à chacun de concevoir en toute chose la vérité à sa manière. M. Renan reconnaît expressément ce droit individuel de créer à sa guise les notions métaphysiques et semble ne redouter rien tant, en pareille matière, que les dogmes et les formules. — C'est pousser bien loin le libéralisme de la pensée. Je crains qn'une sympathie si large pour

l'œuvre de chacun de nous ne cache un certain scepticisme. Quand on aime la vérité, on ne la livre pas si facilement en proie aux fantaisies de la conception individuelle. Si vous croyez qu'il y ait du vrai, indépendant de la pensée qui le conçoit, si vous pensez que ce n'est pas l'esprit humain qui fait la vérité en la pensant; en d'autres termes, si vous n'êtes pas sceptique, montrez-le donc d'une manière plus nette, et ne prêtez pas matière au malentendu. Sceptique, vous ne l'êtes pas, je le sais, et ce mot marquerait mal la nuance subtile de votre pensée. Je l'efface; mais votre critique, en raffinant à l'excès sur les choses, est-elle donc si éloignée du scepticisme? Trop de finesse vous perd. A force de tout comprendre, je crains que l'on n'arrive à ne plus croire à rien.

Plus on presse dans le détail la pensée de M. Renan sur Dieu, dans les *Études d'histoire religieuse*, plus on arrive à se convaincre qu'elle se résume en une sorte de *religion anthropologique*. L'homme fait Dieu, crée Dieu en le pensant. Il appelle de ce nom sublime le mobile secret et intérieur (subjectif, comme diraient les Allemands) de toutes ses grandes aspirations. Dieu, c'est pour lui le type le plus élevé de la science, de l'art. C'est le vrai qu'il conçoit, c'est le beau qu'il imagine. C'est tout cela, mais ce n'est pas un être. C'est tout cela, mais ce n'est pas une réalité distincte de nous qui pensons : c'est l'esprit de l'homme réfléchi dans ce qu'il a de plus grand; c'est le cœur de l'homme réfléchi dans ce

qu'il a de plus pur. C'est toujours l'esprit et le cœur de l'homme. C'est toujours l'homme. Je sais bien qu'en amenant l'idée à ses dernières précisions, je cours risque de l'altérer; on le dira, on le croira même. Ce qui est essentiellement vague et flottant perd sa forme, quand on lui en donne une, puisque sa forme est précisément de n'en pas avoir. C'est là l'inconvénient nécessaire de toute discussion engagée avec un de ces esprits critiques qui prétendent pénétrer plus profondément que vous-même dans le fond le plus caché de votre croyance, mais qui ne consentent jamais à vous laisser prendre avec eux la même liberté, toujours prêts à se plaindre bien haut, dès qu'on essaye de préciser dans un sens ou dans un autre ce qu'ils pensent. Mais cet inconvénient, il faut bien que nous l'acceptions, sous peine d'abdiquer tout droit de contrôle réciproque sur ces grands juges de la religion et de la science. Résignons-nous à l'inévitable. Seulement, prenons toutes les précautions que peut prendre la prudence humaine, pour désintéresser au moins notre sincérité.

Ai-je tort de résumer, comme je l'ai fait, la doctrine théologique de M. Renan sous sa première forme? Ouvrons ses *Études :* « L'humanité n'est point composée de savants et de philosophes. Elle se trompe fréquemment, ou, pour mieux dire, elle se trompe nécessairement sur les questions de faits et de personnes... *Mais elle ne se trompe pas sur l'objet même de son culte : ce qu'elle adore est réel-*

lement adorable; car ce qu'elle adore dans les caractères qu'elle a idéalisés, c'est la bonté et la beauté qu'elle y a mises. » — « Les symboles ne signifient que ce qu'on leur ordonne de signifier; *l'homme fait la sainteté de ce qu'il croit comme la beauté de ce qu'il aime.* » — « Une seule chose est nécessaire, mais cette chose renferme l'infini. Tout ce qui a pour objet les formes pures de la vérité, de la beauté, de la bonté morale c'est-à-dire, *pour prendre l'expression la plus consacrée par les respects de l'humanité, Dieu lui-même*, perçu et senti par l'intelligence de ce qui est vrai et l'amour de ce qui est beau, tout cela est sacré, tout cela est digne de la passion des belles âmes[1]. » Il faut comprendre que le *divin* n'est pas un être, que tout au plus est-il une idée ou un ensemble d'idées, et qu'il n'est pas en dehors de l'esprit humain. — *Dieu* ne désigne pour l'homme réfléchi que la faculté de concevoir le vrai et le beau, et, comme le dit expressément M. Renan, la *catégorie de l'idéal.* J'aime mieux citer qu'analyser : « Le mot *Dieu* étant en possession des respects de l'humanité, ce *mot ayant pour lui-même une longue prescription, et ayant été employé dans les belles poésies*, ce serait renverser toutes les habitudes du langage que de l'abandonner. Dites *aux simples* de vivre d'aspirations à la vérité, à la beauté, à la bonté morale, ces mots n'auraient pour eux aucun sens.

1. *Études d'histoire religieuse*, préface et p. 334, 423 et *passim.*

Dites-leur d'aimer Dieu, de ne pas offenser Dieu, ils vous comprendront à merveille. *Dieu*, *Providence*, *immortalité*, *autant de bons vieux mots*, *un peu lourds peut-être*, *que la philosophie interprétera dans des sens de plus en plus raffinés*, mais qu'elle ne remplacera jamais avec avantage. Sous une forme ou sous une autre, *Dieu sera toujours le résumé de nos besoins supra-sensibles*, *la catégorie de l'idéal*, c'est-à-dire la forme sous laquelle nous concevons l'idéal, comme l'espace et le temps sont les catégories des corps, c'est-à-dire les formes sous lesquelles nous concevons les corps. En d'autres termes, l'homme, placé devant les choses belles, bonnes ou vraies, sort de lui-même, et, suspendu par un charme céleste, anéantit sa chétive personnalité, s'exalte, s'absorbe. Qu'est-ce que cela, si ce n'est adorer[1]? »

Dieu est le *résumé de nos besoins supra-sensibles*, le nom collectif sous lequel nous rassemblons toutes les choses belles, bonnes ou vraies que nous concevons. Voilà qui semble assez clair. Et maintenant comprend-on bien en quoi consiste chez M. Renan ce sentiment des choses divines qui s'exprimait avec tant de charme dans ses premiers écrits, quand il ne s'affirmait pas encore avec cette hauteur de dédain et ce ton impérieux dont la sympathie est trop souvent blessée? Quand M. Renan nous assure que, loin de chercher à affaiblir le sentiment religieux, il voudrait contribuer en quelque sorte à l'élever et à

1. *Études d'histoire religieuse*, p. 419.

l'épurer, j'ai peur qu'il ne prenne pour cela un périlleux moyen. Est-ce donc épurer un sentiment que d'en détruire l'objet? Car, enfin, si Dieu n'est que la *catégorie de l'idéal*, il ne se distingue plus des formes de la raison, et qu'est-ce que la raison, si ce n'est l'esprit de l'homme dans ses plus hautes parties? Voilà donc le terme de l'adoration, voilà l'objet du culte, dégagé des formules abstraites ou vagues, ramené à son nom le plus simple et le plus vrai, l'idéal. Dès lors, je ne comprends pas en quoi le sentiment religieux diffère de l'émotion esthétique. Pourquoi emprunter à un vocabulaire étranger une expression consacrée que vous appliquez de vive force à des conceptions d'un autre ordre? Je me garderai bien de croire qu'on veut faire illusion à la foule. Mais ne voudrait-on pas, par hasard, se faire illusion à soi-même? En cessant de croire en Dieu, ne voudrait-on pas prolonger en soi les poétiques jouissances de ce sentiment dont l'objet n'existe plus? Il y a un mot, jeté en passant, et qui est pour nous comme un trait de lumière : « Pour faire l'histoire d'une religion, il faut ne plus y croire, mais *il faut y avoir cru*. On ne comprend bien que le culte qui a provoqué en vous le premier élan vers l'idéal. » Vous avez cru en Dieu; votre croyance a même revêtu la forme d'un dogme particulier. Et maintenant, les souvenirs de cette croyance reviennent visiter votre pensée au milieu de vos arides travaux; ils ramènent en vous les premiers enchantements de votre

jeunesse. Les conclusions attristées de la philosophie critique dépeuplent ce ciel où pour vous autrefois rayonnait Dieu. Vous ne croyez plus qu'à l'idéal, que vous placez dans la raison de l'homme; mais le sentiment du divin a traversé votre âme. C'est assez pour qu'elle en garde éternellement l'arome, comme ces vases de l'Orient qui, longtemps après que la liqueur précieuse a disparu, en conservent encore le parfum.

II

Au reste, est-il jamais possible, quand on parle de M. Renan, de fixer la nuance fuyante de sa pensée? Les textes que nous avons recueillis dans les *Études d'histoire religieuse* nous donnent assurément l'idée d'une théologie négative, dont le véritable sens serait de résoudre Dieu en un certain ensemble d'abstractions produites et conçues par la raison. Mais nous avons négligé dans ce livre certains textes, plus vagues d'ailleurs et plus rares, d'où semble ressortir une autre manière de concevoir Dieu. Pour être critique exact, nous ne devons point omettre ce second point de vue, très-important dans l'histoire des idées de M. Renan, qui s'est développé plus tard et qui tend à dominer dans ses écrits les plus récents, particulièrement dans celui où l'habile écrivain essaye de démontrer, sous un titre légèrement ironique (l'*Avenir de la métaphysique*), que la métaphysique n'a pas d'avenir parce qu'elle n'existe pas.

Sous ce nouvel aspect, on pourrait croire que Dieu est tout autre chose que le résumé de nos plus hautes idées et le produit abstrait de la raison. On pourrait croire qu'*il est;* M. Renan le dit même quelque part. Mais comment l'entend-il? Il entoure sa pensée de tant de restrictions, il l'atténue par tant de réserves, que j'ai peur qu'il n'arrive à détruire Dieu une seconde fois.

D'abord, M. Renan tient à bien marquer la distance qui sépare sa doctrine, quelle qu'elle soit, des affirmations et des procédés de ce qu'il appelle la théodicée artificielle et de ce qui pour nous n'est autre chose que la théodicée instinctive de l'humanité, élevée à la science par le double travail de la réflexion et du génie. Voici son raisonnement : La théodicée n'a aucun fondement expérimental. L'existence et la nature d'un être ne se prouvent que par ses actes particuliers, individuels, volontaires, et si la Divinité avait voulu être perçue par le sens scientifique, nous découvririons dans le gouvernement général du monde des actes portant le caractère de ce qui est libre et voulu. Or la science ne découvre rien de semblable; *loin de révéler Dieu, la nature est immorale; le bien et le mal lui sont indifférents. L'histoire de même est un scandale permanent au point de vue de la morale*[1].

L'histoire, comme la nature, révèle des lois; mais pas plus que la nature, elle ne révèle un plan tracé

1. *Avenir de la métaphysique.*

d'avance. Demander la Divinité à l'expérience, c'est donc s'abuser. L'explication mécanique de la constitution du monde, telle que l'ont conçue Descartes, Huyghens, Newton, Laplace, n'est pas complète dans ses détails; mais elle est inébranblable dans son principe. L'abstraction n'est pas ici plus efficace que l'expérience. Descartes, le premier, tenta cette voie, dit M. Renan (oubliant Platon et saint Anselme), et s'y montra au-dessous de son génie. Ni théodicée expérimentale, ni théodicée spéculative : M. Renan les égale dans son dédain.

Ces deux voies, l'expérience et la spéculation, étant fermées à l'homme pour s'élever à Dieu, que lui reste-t-il? Une seule voie, celle que tous les mystiques ont suivie, le sentiment. C'est aussi celle que préfère M. Renan, et voilà le sceptique de tout à l'heure parlant comme un mystique accompli. « Si l'humanité n'était qu'intelligente, elle serait athée... Dieu est le produit de la conscience, non de la science et de la métaphysique. Ce n'est pas la raison, c'est le sentiment qui détermine Dieu. » Ce mysticisme déborde en prières. On a remarqué dans les derniers écrits de M. Renan de sublimes apostrophes qui ne pouvaient s'adresser qu'à Dieu, et beaucoup de lecteurs, peu familiers avec les grands mouvements de l'âme et du style, ont dû en conclure que M. Renan croyait à la réalité personnelle de ce père céleste, lyriquement invoqué. Ils ont dit avec une apparence de raison qu'on ne prie pas le néant, qu'on n'adore pas une abstraction. Nous-même, avouons-le, nous

n'avons pas résisté à l'entraînement de cette belle péroraison qu'on pourrait appeler le *Pater noster* de l'école critique : « O Père céleste, j'ignore ce que tu nous réserves. Cette foi que tu ne nous permets pas d'effacer de nos cœurs, est-elle une consolation que tu as ménagée pour nous rendre supportable notre destinée fragile? Est-ce là une bienfaisante illusion que ta pitié a savamment combinée, ou bien un instinct profond, une révélation qui suffit à ceux qui en sont dignes? Est-ce le désespoir qui a raison, et la vérité serait-elle triste? Tu n'as pas voulu que ces doutes reçussent une claire réponse, afin que la foi au bien ne restât pas sans mérite, et que la vertu ne fût pas un calcul. Une claire révélation eût assimilé l'âme noble à l'âme vulgaire; l'évidence en pareille matière eût été une atteinte à notre liberté; c'est de nos dispositions intérieures que tu as voulu faire dépendre notre foi... Sois béni pour ton mystère, béni pour t'être caché, béni pour avoir réservé la pleine liberté de nos cœurs[1]! » Il semble, à entendre de si religieux accents, que nous soyons bien loin du doute. Cette page et quelques autres semblables plairont à ces âmes mystiques, qui ont horreur de la certitude et qui veulent se faire un mérite de croire, pour des raisons toutes personnelles, tout intimes, qui n'ont rien à voir avec la raison. Au fond, c'est toujours le principe cher à M. Renan, que l'idéal divin est l'œuvre intime des facultés de chacun,

1. *Avenir de la métaphysique.*

que nous ne pouvons nous intéresser en matière religieuse qu'à notre œuvre propre. Cela seul nous passionne qui est incertain, cela seul impliquant un choix libre et personnel. Si Dieu était évident, il n'inspirerait ni amour ni haine. Il en serait alors de Dieu comme d'un théorème de géométrie qu'on admet, mais qu'on n'aime pas. Au contraire, nous aimons ce que nous appelons Dieu, précisément en raison de l'évidence qui lui manque et de la liberté que chacun conserve d'y croire ou de n'y pas croire, et, s'il y croit, de le concevoir à sa guise. Ce qui nous passionne dans le problème divin, c'est donc qu'étant insoluble, il ne peut recevoir que des solutions relatives, provisoires, individuelles. « Les solutions absolues coupent court à tout mouvement de l'esprit, à toute recherche. L'ennui du ciel des scolastiques serait à peine comparable à celui des contemplateurs oisifs d'une vérité sans nuance, qui, n'étant pas trouvée, ne serait pas aimée, et à laquelle chacun n'aurait pas le droit de donner le cachet de son individualité[1]. » Ce que l'homme aime en Dieu, c'est donc ce qu'il y a mis de lui-même. Toujours, sous d'autres formes, la même doctrine que nous avons déjà signalée : une vérité que chacun de nous proportionne à la mesure de son esprit, et qui dès lors n'est plus la vérité, n'ayant en soi rien de fixe et d'absolu. N'est-ce pas là le plus exact résumé de la pensée de M. Renan, dépouillée de

1. *Avenir de la métaphysique.*

ce prestige du style qui, en éblouissant le regard, l'arrête et l'empêche de pénétrer au fond?

Remarquons, en passant, cette singulière manière de raisonner : on nous dit que si Dieu était évident, il en serait de lui comme d'un théorème de géométrie qu'on admet, mais qu'on n'aime pas. — Sans doute, si Dieu n'existait qu'à la façon d'un théorème, c'est-à-dire comme une abstraction. Mais si Dieu est un être, s'il est Cause intelligente, Providence, Père de l'humanité, pourquoi son évidence lui ravirait-elle son droit à notre amour? Allons au fond de la théorie. Y a-t-il tant de distance de la négation pure et simple de Dieu à cette liberté laissée à chaque homme de se faire un Dieu à sa taille et comme au niveau de son esprit? Voyez se produire les plus étranges conséquences, et d'abord comme il va naître de là une théodicée aristocratique! Il y aura le Dieu des grandes races et celui des races inférieures, résultat physiologique des aptitudes que chacune de ces races apporte dans son tempérament. Il y aura le Dieu des grands esprits et celui des esprits inférieurs, le Dieu des *parties simples* et celui des *parties cultivées* de l'humanité. Il y aura le Dieu des petites gens, Dieu bourgeois; il y aura le Dieu des bonnes gens, Dieu voltairien. Il y aura le Dieu de la haute culture intellectuelle qui élirait domicile sous la coupole de l'Institut, s'il était plus assuré d'exister. L'humanité, dit quelque part M. Renan, n'est pas un corps simple et ne peut être traitée comme tel. L'homme doué des dix ou douze facultés

que distingue la psychologie est une fiction; dans la réalité on est plus ou moins homme. On a de Dieu ce dont on est capable et ce qu'on mérite[1]. M. Renan, en théologie, est grand partisan des coutumes de l'ancien régime. Sur la part de tous, il prélève des majorats au profit de quelques élus.

Mais au moins quel sera ce Dieu de la haute culture intellectuelle? Arriverons-nous enfin à savoir ce qu'il est et s'il est autre chose qu'un nom? J'en doute fort, M. Renan nous affirmant que tous les grands esprits ont une répugnance instinctive pour les formules, non pas seulement celles qui prétendent définir l'infini, mais *celles mêmes qui tendent à faire de Dieu quelque chose*[2]. C'est pousser bien loin l'horreur pour les procédés de la théodicée vulgaire; car enfin si Dieu est, il faut bien qu'il soit *quelque chose*, à moins qu'il ne soit *tout*. Personne ne répudie avec plus de mépris que M. Renan cette forme grossière du panthéisme. Si Dieu n'est pas tout, il reste qu'il soit quelque chose, à moins encore qu'il ne soit *rien*. Peut-être l'école critique, qui est fort subtile, met-elle quelque nuance entre ces deux propositions, ne pas être et n'être rien.

On a, nous dit-on, d'excellentes raisons pour se taire. « Refuser de déterminer Dieu n'est pas le nier; cette réserve est bien plutôt l'effet d'une profonde piété qui tremble de blasphémer en disant ce qu'il n'est pas : les théories les plus ab-

1. *Avenir de la métaphysique.* — 2. *Ibid.*

straites sur la Divinité sont des symboles à leur manière. Toute phrase appliquée à un objet infini est un mythe; elle renferme dans des termes limités et exclusifs ce qui est illimité. Il y a, certes, fort loin de la grossière imagination qui dégrade la Divinité à la formule philosophique qui cherche à l'élever au-dessus des erreurs populaires; mais au fond l'impuissance est la même. La tentative d'expliquer l'ineffable par des mots est aussi désespérée que celle de l'expliquer par des récits ou par des images : la langue, condamnée à cette torture, proteste, hurle, détonne : chaque phrase implique un hiatus immense. Toute proposition appliquée à Dieu est impertinente, une seule exceptée : il est. »

On insiste et l'on nous assure, sous toutes les formes imaginables de l'ironie et du mépris, qu'un *béotien* seul peut ne pas ignorer combien les formules sont incomplètes. Les prétentions de la philosophie égalent par leur vanité celles de la théologie et aboutissent à un dogmatisme aussi insupportable. A tous les symboles sous lesquels les religions révèlent l'infini, à toutes les formules sous lesquelles les systèmes métaphysiques l'expriment, M. Renan répond par la même fin de non-recevoir, et, reprenant à son compte le célèbre axiome de Spinosa, appliqué de nos jours avec tant de force par M. Hamilton, à savoir, que toute *détermination est une négation*, il porte à toutes les églises et à toutes les écoles du monde le défi de donner de Dieu une idée qui ne soit pas une limitation de son essence, et de dire

sur ces sujets-là un mot qui ne soit absurde à sa manière. Il raille sans pitié l'anthropomorphisme sous ses deux formes, aussi bien sous la forme délicate et raffinée des psychologies savantes que sous la forme de l'empirisme populaire : « Toutes les expressions dont se sert la théodicée pour expliquer la nature et les attributs de Dieu impliquent une psychologie finie. On transporte à Dieu tout ce qui dans l'homme a le caractère de la perfection, liberté, intelligence, etc., sans remarquer que ces mots sont la négation même de l'infinité. Est-il besoin d'ajouter que les mots de nécessité, d'inconscience, etc., seraient encore bien plus absurdes? La vérité est que ces mots sont tous relatifs à l'homme et n'ont pas de sens appliqués à Dieu. » Le vrai philosophe s'arrête devant la majesté du *divin* qu'il retrouve partout, qui l'attire irrésistiblement, mais auquel il craindrait de porter atteinte en le limitant par une formule quelconque. Lui seul, paraît-il, est respectueux à l'égard du grand mystère. Lui seul a compris que toute définition de l'absolu est contradictoire, que lui imposer les formes de notre intelligence c'est le détruire, que la sagesse est de penser au *divin* en se résignant à ne jamais savoir ce qu'il est, et que la seule théodicée qui ne dégrade pas Dieu, c'est le silence.

Cet excès de respect m'inquiète. Eh quoi ! M. Renan m'interdira d'ajouter un seul mot à l'affirmation du *divin ;* il me défendra de dire : le *divin* est Cause suprême ! Il craindra que je ne limite son essence

si je dis qu'il est le Principe de tout être comme de toute pensée! Il est vrai que le langage humain est déplorablement borné et qu'il trahit presque toujours les idées de la raison. Il est vrai aussi que la raison elle-même rencontre bien vite sa limite, et que c'est au delà de cette limite que Dieu réside dans la pureté sublime de son essence. Mais cette essence, si je ne puis la saisir dans sa plénitude, n'en puis-je pourtant rien concevoir, par quelque perception obscure, éclairée, guidée par la science? N'en puis-je donc rien affirmer sans profaner l'objet de mon adoration? M. Renan nous l'interdit absolument. J'ignorerai toujours si Dieu est un Dieu personnel, s'il existe en soi, s'il se possède par la pensée. Curiosité puérile, nous dit-on. « Osons écarter comme secondaires et libres au plus haut degré ces questions condamnées par leur exposé même à ne recevoir jamais de solution. Toutes ces questions impliquent une contradiction. » Strauss est chargé de nous montrer cette contradiction : il nous dira que la personnalité est un *moi* concentré en lui-même par opposition à un autre *moi;* que l'absolu, au contraire, est l'infini qui embrasse et contient tout, qui par conséquent n'exclut rien, qu'une personnalité absolue est un non-sens, une idée absurde. — Me sera-t-il permis au moins de faire Dieu impersonnel et d'adorer sous ce nom l'absolu répandu dans les choses, l'absolu sans conscience, l'infini réalisé dans la totalité des existences? Pas davantage. La contradiction est aussi formelle que

celle de tout à l'heure. Nous ne concevons l'existence que sous forme personnelle, et dire que Dieu est impersonnel, c'est dire, selon notre manière de penser, qu'il n'existe pas[1]. Ainsi, par la grâce de la haute critique, il arrive que de deux propositions contradictoires, appliquées à Dieu, ni l'une ni l'autre n'est vraie. — Comment donc faire? Quand j'aurai dit : *Dieu est*, j'aurai tout dit, sans que ce mot *être* signifie rien pour moi, car c'est ne rien dire que d'affirmer l'être quand on exclut à la fois les deux formes sous lesquelles l'être se conçoit. Nous arrivons à la plus insaisissable des affirmations, j'oserais dire à la plus insignifiante, tant est vague et creuse cette proposition : *Dieu est*, quand elle a subi le travail de l'école critique. Il semble vraiment que cette philosophie fasse le vide dans les idées. Quand elle a passé dans quelque région intellectuelle, on dirait que les notions les plus solides de l'esprit humain ont perdu leur consistance et leur réalité : elles deviennent je ne sais quels pâles fantômes qui subsistent encore, par un incompréhensible mirage, dans les espaces vides de l'abstraction, *per inania regna*, trompant d'une fuite insaisissable l'étreinte de la pensée. Ombres des choses, simulacres de la vie, tout ce qui leur reste, c'est une apparence et un nom.

Sachons d'ailleurs reconnaître que M. Renan revient parfois de lui-même à la réalité, et qu'il lui

1. *Avenir de la métaphysique.*

arrive d'oublier cette réserve, impossible à soutenir dans la pratique. Il est anthropomorphiste quand il adresse à Dieu ses éloquentes apostrophes, à moins que l'on ne suppose qu'il nous amuse avec une rhétorique puérile. Il l'est assurément quand il donne au grand mystère ce nom si touchant et si humain : *Père céleste, mon Père*. Il l'est encore quand il semble attribuer à l'Infini les idées morales, quand il affirme que le devoir, le dévouement, le sacrifice, toutes choses dont l'histoire est pleine, sont inexplicables sans Dieu. N'est-ce pas ici une manifeste infraction au principe de sa critique? Ces expressions, le *devoir*, la *loi morale*, n'impliquent-elles pas une psychologie finie, tout aussi bien que ces autres expressions, sévèrement condamnées, la *liberté*, l'*intelligence?* Ces mots ne sont-ils pas relatifs à l'homme, et, dès lors, comment pourraient-ils avoir un sens si on les rapporte à Dieu? Spinosa est bien plus conséquent à sa doctrine. Ce n'est pas à lui qu'il arriverait d'humaniser Dieu, même par une métaphore. Rien n'échappe à la rigueur de son principe, et le bien ou le mal ne représentent pour lui qu'une condition de notre intelligence, une conception toute relative qui n'a plus de sens ni d'application possible en dehors de l'humanité.

D'autres fois, sous la plume de M. Renan, l'ennemi des formules, nous en surprenons qui trahissent une origine tout opposée. Il lui arrive souvent d'être hégélien, ce qui a le droit de nous étonner, puisqu'il a proclamé hautement qu'entre Hegel et

lui il y avait peu de points communs. Mais alors comment expliquer autrement que par une surprise de la pensée ces phrases et beaucoup d'autres analogues par le sentiment, sinon par l'expression : « Le problème de la Cause suprême nous déborde et nous échappe; il se résout en poëmes (ces poëmes sont les religions), non en lois, ou, s'il faut parler ici de lois, *ce sont celles de la physique, de l'astronomie, de l'histoire, qui seules sont les lois de l'être et ont une pleine réalité*[1]. — La vraie théologie est la science du monde et de l'humanité, la science de l'universel *devenir,* aboutissant comme culte à la poésie et à l'art, et par-dessus tout à la morale[2]. — *Dans la nature et l'histoire, je vois bien mieux le divin* que dans les formules abstraites d'une théodicée artificielle et d'une ontologie sans rapport avec les faits. *L'absolu de la justice et de la raison ne se manifeste que dans l'humanité : envisagé hors de l'humanité, cet absolu n'est qu'une abstraction ; envisagé dans l'humanité, il est une réalité.* Et ne dites pas que la forme qu'il revêt entre les mains de l'homme le souille et l'abaisse. Non, non ; *l'infini n'existe que quand il revêt une forme finie.* Dieu ne se voit que dans ses incarnations[3]. »

Comment concilier ces grandes thèses hégéliennes avec d'autres thèses plus personnelles à M. Renan ? Je l'ignore. Comment comprendre après cela ce qu'il dit à une page de distance : « Que si l'humanité

1. *Avenir de la métaphysique.* — 2. *Ibid.* — 3. *Ibid.*

n'était qu'intelligente, elle serait athée; que c'est le sentiment seul, le sentiment moral qui révèle Dieu; que c'est s'abuser que de demander la divinité à l'expérience[1]? » Est-ce exagérer les choses que de signaler ici une flagrante contradiction? Qu'est-ce que *cet absolu de la justice qui se manifeste dans l'humanité?* On nous dit tout à côté que l'histoire est un scandale permanent au point de vue de la morale, que l'histoire ne révèle aucun plan. Qu'est-ce que *ce problème de la Cause suprême qui se résout dans les lois de la physique*, les seules lois de l'être avec celles de l'histoire? On nous disait tout à l'heure que la nature est muette sur le grand mystère, qu'elle ne révèle pas Dieu, que l'explication mécanique du monde est inébranlable dans son principe. Comment comprendre enfin que l'*on voie* si nettement *le divin dans la nature et dans l'histoire?* On va nous dire à l'autre page que la théodicée ne peut avoir aucun fondement expérimental, qu'elle ne trouve aucun appui ni dans l'histoire ni dans la nature. Ces contradictions sont formelles, et il est bien grave qu'elles se produisent sur des points essentiels. Comment le lecteur ne serait-il pas en proie aux plus étranges perplexités, quand la pensée de l'auteur oscille entre des limites aussi extrêmes?

Laissons de côté ces rapprochements trop significatifs; ne considérons que la doctrine. N'est-ce pas un Dieu Hégélien, ce Dieu qui exprime les lois

1. *Avenir de la métaphysique.*

de l'être et de la réalité dans la physique, dans l'astronomie, dans l'histoire; ce Dieu auquel la seule théologie applicable est la science du monde physique et du *devenir;* cet absolu qui, envisagé hors de l'humanité, n'est qu'une abstraction, qui, envisagé dans l'humanité, est une réalité; cet infini qui n'existe que quand il revêt une forme finie et qui arrive à sa plus haute manifestation dans la conscience humaine? Soit. Est-ce là du moins la forme définitive de l'idée religieuse chez M. Renan? Nous saurons, en ce cas, à quoi nous en tenir. Mais, hélas! je crains bien que sa fuyante pensée ne nous échappe encore, au moment où nous croirons la saisir, et que notre poursuite ne recommence sans trêve dans ces vagues ténèbres si favorables aux métamorphoses.

Voilà, en résumé, une théodicée d'ordre singulièrement composite. Spinosa et Kant, Hegel et M. Hamilton y contribuent pour la plus forte part. C'est de Kant que vient le premier axiome de la philosophie critique, à savoir, que les êtres métaphysiques se réduisent à de pures formes de l'entendement, d'où cette conclusion que Dieu, l'être rationnel par excellence, est *la catégorie de l'idéal.* C'est de la même source que vient à M. Renan cette incurable défiance à l'égard de la métaphysique, tissu d'illusions et de sophismes, travail d'esprits chimériques qui, ne comprenant pas que la seule valeur des idées pures est de coordonner les éléments de l'expérience, leur prêtent un objet réel

indépendant de notre pensée et de ses lois, et appliquent à ces objets transcendants ces mêmes catégories qui n'ont de sens que dans leur application aux choses sensibles. La transformation des lois intellectuelles en réalités intelligibles, voilà le fond de toute la polémique de Kant contre les systèmes; c'est aussi le fond de la critique de M. Renan sur la métaphysique. — A l'école de M. Hamilton, M. Renan a pris l'horreur pour toutes les formules qui tendent à faire de Dieu quelque chose. C'est à son exemple qu'il insiste sur la nécessité de laisser l'idée religieuse dans sa plus complète indétermination, sous peine de la dégrader; c'est à lui qu'il emprunte cette doctrine essentielle, à savoir, que l'Absolu échappe à l'esprit humain par sa nature même, que la vraie sagesse est de dire : *il est*, sans essayer de le concevoir; que nous ne pouvons rien déterminer en Dieu que par des attributs négatifs, tautologiques ou contradictoires, doctrine résumée déjà il y a deux siècles par Spinosa dans cet axiome aussi contestable qu'il est célèbre : « Tout attribut déterminé en Dieu se résout dans une négation : *omnis determinatio, negatio est.* » A Spinosa appartient aussi cette réflexion, si habilement commentée par l'école critique, sur l'absurdité des expressions dont se sert la théodicée vulgaire pour expliquer la nature et les attributs de Dieu. Toutes ces expressions, liberté ou nécessité, intelligence ou inconscience, impliquent, nous dit-on, une psychologie finie. Chacun de ces mots est une négation

de l'infinité. Tous sont relatifs à l'homme et n'ont pas de sens appliqués à Dieu. Spinosa avait dit la même chose avec une grande force, répétant avec une singulière insistance cette objection, fondamentale dans son système, et l'exprimant sous une image saisissante quand il soutient qu'il n'y a pas plus de rapport entre ce que peut être l'intelligence du Dieu et ce qu'elle est dans l'homme, qu'il n'y en a entre le Chien, signe céleste, et le chien animal aboyant.

C'est Hegel et son école qui ont fourni les arguments contre l'anthropomorphisme psychologique, dont l'absurde principe, nous dit-on, est de personnifier l'absolu, de concentrer dans un *moi* déterminé l'universel, l'infini, ce qui par nature est la négation même du *moi*, l'infini étant ce qui embrasse et contient tout, ce qui, par conséquent, n'exclut rien. A la même source se rapportent visiblement ces formules sur l'absolu de la justice et de la raison se manifestant dans l'humanité, sur le sens de la vraie théologie, qui est la science du *devenir*, sur la véritable explication du monde où le philosophe voit la trame sans fin des créations divines[1]. Peut-être aussi M. Cousin pourrait-il re-

1. « De qui est donc cette phrase, » écrivait tout récemment M. Renan : « Dieu est immanent, non-seulement dans l'ensemble « de l'univers, mais dans chacun des êtres qui le composent, « seulement il ne se connaît pas également dans tous. Il se con« naît plus dans la plante que dans le rocher, dans l'animal que « dans la plante, dans l'homme que dans l'animal, dans l'homme

vendiquer sa part d'invention dans cette théorie de la spontanéité qui joue un si grand rôle chez M. Renan, et que l'on emploie avec une merveilleuse aisance à expliquer l'inexplicable, le grand mystère des origines, la naissance des religions et celle du langage. *On ignore*, nous dit-on, *les forces cachées de la spontanéité*. M. Cousin nous les avait pourtant révélées avec éclat. La mystérieuse puissance des facultés humaines dans le libre essor de tous leurs grands instincts, dans l'innocence presque divine de forces naissantes qui ne connaissent encore ni l'obstacle ni la limite, antérieurement à la réflexion, qui vient tout restreindre en précisant tout, voilà certes des idées bien familières à l'école de M. Cousin, et dont la trace s'est particulièrement conservée dans les fragments de ses anciens cours[1]. Que dire enfin de cette doctrine, si chère à M. Renan et si vivement combattue à l'Institut, sur l'aptitude exclusive et fatale des races à telle ou telle conception théologique, sur cette prédisposition de tempérament qui ferait des Sémites le peuple monothéiste par excellence dans l'absence complète de toute influence historique ou traditionnelle, sur ces variétés d'organisation qui distribueraient, selon

« intelligent que dans l'homme borné, dans l'homme de génie « que dans l'homme intelligent, dans Socrate que dans l'homme « de génie, dans Bouddha que dans Socrate, dans le Christ que « dans Bouddha? » Voilà la thèse fondamentale de toute notre théologie. Si c'est bien là ce qu'a voulu dire Hegel, soyons Hégéliens. » (*Avenir des sciences naturelles.*)

1. V. les *Premiers essais de philosophie*.

lui, d'une si inégale façon, l'idéal religieux parmi les hommes? Je ne vois là qu'une application périlleuse d'une physiologie fort contestable à l'histoire morale de l'humanité, que l'on scinde en grandes races et en races inférieures, à laquelle on refuse la communauté des grands instincts, la possibilité d'arriver un jour à la possession de la même vérité, le droit au même patrimoine d'idées morales et religieuses, l'égale participation au divin[1].

C'est encore une singulière politesse que faisait naguère au naturalisme le plus radical M. Renan racontant, à sa manière, dans un écrit sur l'*Avenir des sciences naturelles*, le développement du monde depuis l'atome jusqu'à l'homme, décrivant les conquêtes futures de l'homme par la science, et s'écriant: « Dieu alors sera complet, si l'on fait du mot Dieu le synonyme de la totale existence. En ce sens, Dieu sera plutôt qu'il n'est : il est *in fieri*, il est en voie de se faire. » Il ajoutait, il est vrai, que s'arrêter là serait une théologie incomplète; que Dieu est plus que la totale existence; qu'il est en même temps l'absolu; qu'il est le principe vivant du bon,

1. Sur ce point, que nous ne pouvons toucher qu'en passant, puisqu'il s'agit ici de métaphysique et non d'histoire, nous renvoyons le lecteur aux comptes rendus des séances de l'Académie des inscriptions et belles-lettres (8 et 15 juillet 1859). Une discussion s'est engagée sur cette thèse du monothéisme chez les races Sémitiques, expliqué par des conditions purement physiologiques. Il faut suivre, dans le compte rendu, les progrès de la discussion. On verra comment l'auteur de la thèse, rudement combattue, l'amende successivement jusqu'à la rendre presque méconnaissable *à l'œil même d'un père.*

du beau, du vrai. Mais il y a donc deux catégories en Dieu, deux Dieux, celui qui est éternel et immobile et celui qui est soumis au progrès, qui est en voie de se faire? Quelle conception bizarre! Et puis, ce Dieu *éternel* et *immobile* existe-t-il? A-t-il une réalité? « Il est, dit-on, le principe vivant du beau, du vrai, du bien. » « Vous êtes bien vite satisfait, répond un autre critique (un ami de M. Renan), satisfait à bon marché! Qu'est-ce que c'est que cela, un principe vivant? Si cela vit, c'est autre chose qu'un principe; et si ce n'est qu'un principe, cela ne vit pas. » La liberté d'esprit qui touche à chaque instant aux contradictions les plus extrêmes, s'appelle d'un autre nom.

Il n'y a, à vrai dire, de nouveauté philosophique, dans ces éléments assez disparates, que leur mélange même. Nous n'avons pas cherché ces rapprochements pour le puéril plaisir d'enlever quelque chose à l'originalité de M. Renan. L'originalité serait d'un prix médiocre en matière religieuse. Notre seule intention était de rendre sensible à tous le caractère philosophique de cet ingénieux et flottant esprit, l'indécision entre les influences diverses, la mobilité d'idées qui le porte successivement de Kant à Hegel, de Hegel à Spinosa, de Spinosa aux mystiques, de ceux-ci aux physiologistes, pour le ramener ensuite aux régions tempérées où habite la discrète sagesse de M. Hamilton. Si j'essayais de caractériser en deux mots tant de contrastes, dont l'unité ne peut se faire que par la sincérité du

mobile esprit où ils se produisent, je dirais que M. Renan représente alternativement cette double et contradictoire tendance de notre temps, le doute et une sorte de mysticisme poétique, l'élan du sentiment lyrique qui espère et qui rêve, l'analyse critique qui dépeuple le ciel; c'est un sceptique touché de la grâce de l'Infini et qui l'adore en le niant.

Sur les traces de Hegel, comme sur les traces de Kant, c'est toujours le *divin*, la foi au *divin* que nous rencontrons, à la place de Dieu et de la foi en Dieu. Le *divin* n'est probablement pas un être, mais c'est assurément ce qu'il y a de plus noble et de plus élevé dans tous les êtres. Le rechercher, le contempler partout où il a laissé sa trace et son reflet, dans les formes et les couleurs de la beauté physique, dans la pensée et dans l'action, dans le génie et dans l'héroïsme, dans les inspirations de la science et de l'art, dans la grandeur morale surtout, la plus divine de toutes les grandeurs, voilà ce qui donne du prix à la vie et ce qui doit consoler l'humanité de perdre son Dieu. Nous pourrions demander à M. Renan s'il est possible d'admettre que l'homme trouve en lui-même l'origine et le principe du divin qu'il met dans sa vie. D'autre part, s'il va le puiser plus haut que lui, quelle est cette source, où est-elle? Comment communique-t-elle à nos pensées et à nos actions sa bienfaisante vertu? Nous reviendrions ainsi indirectement à ce problème de Dieu que l'on ne peut éluder, qui se pose avec obstination à tous les degrés de la

vie intellectuelle et morale, sollicitant sans cesse, inquiétant sans trêve ceux qui veulent le franchir sans l'avoir résolu. Cette inquiétude est sensible chez M. Renan, c'est même là une des parties les plus hautes et les plus touchantes de son talent. On s'aperçoit aisément que ce mystère, dont il écarte la solution métaphysique à la fois et humaine, l'attire irrésistiblement et le trouble, l'obsède et le charme, et qu'il lui est également impossible de se satisfaire sur cette grande question et d'abdiquer la recherche.

M. Renan essaye de tromper cette douloureuse inquiétude en étendant au delà de toute borne l'extension d'un mot qui lui est cher, la religion, en y ramenant l'amour de toutes les grandes et belles choses, tous les nobles instincts, les goûts élevés, cette passion délicate, cet épicurisme savant de l'idéal, qu'il comprend si bien chez les autres et qu'il sent si profondément en lui-même. Il répète à chaque instant, et sous mille formes, que toutes les questions sur Dieu n'importent que médiocrement à la religion; que du moment qu'on croit à la liberté, à l'esprit, on croit à Dieu; qu'aimer Dieu, connaître Dieu, c'est aimer ce qui est beau et bon, connaître ce qui est vrai; que la véritable théologie aboutit comme culte à la poésie et à l'art, et par-dessus tout à la morale. L'homme religieux n'est pas celui qui professe sur la Divinité quelque aride et inintelligible formule; c'est celui qui prend la vie au sérieux et emploie son activité à la poursuite d'une

fin généreuse. L'homme frivole, superficiel, sans haute moralité, voilà l'impie. — Sans doute aucune profession de foi, aucune démonstration pharisienne ne prévaudra jamais contre la bassesse des idées ou celle des sentiments. La haute moralité sera toujours un des signes et des caractères de l'homme vraiment religieux. Mais cette condition suffit-elle? Est-ce assez, pour être un homme religieux, de poursuivre une fin généreuse par la science, l'art ou l'héroïsme? Ou changez le sens des mots, ou reconnaissez qu'il manque à cette définition un élément indispensable, la piété, l'amour de Dieu qui suppose avant tout la croyance en Dieu. Cet homme qui prend la vie au sérieux et qui la consacre par une noble activité, je l'appellerai, d'après les circonstances, un penseur, un artiste, un savant, un héros même, s'il porte son activité aux grandes choses. Mais je ne l'appellerai pas un homme religieux, s'il ne croit pas en Dieu. Chacune de ces fins est elle-même, et la religion en est une autre, qui ne peut se séparer sans doute de la haute moralité, qui s'en distingue pourtant. Les mots ont une signification qu'il faut respecter, sous peine de faire violence aux idées. Vous confondez la morale avec la religion, et de fait ces deux choses ne doivent pas se distinguer, si Dieu n'est qu'un nom vague sous lequel chacun résume, à sa manière, les généreux instincts qu'il trouve dans son cœur. Je sais que cette confusion de mots ne se pratique pas seulement dans les hautes régions de la critique; qu'il est du meilleur goût,

même parmi les gens du monde, de professer la religion de l'art, celle de la nature, celle de l'amour; que sais-je encore? de se croire quitte envers Dieu parce qu'on est délicieusement ému à propos d'un trait d'héroïsme ou de dévouement, d'un grand spectacle des montagnes ou de la mer, moins que cela souvent, à propos d'un tableau ou d'un concert. On prodigue le mot en l'appliquant indistinctement à toutes les vibrations de l'être moral ou physique. Mais je regrette qu'un écrivain aussi distingué que M. Renan consente à ces altérations de la langue et les autorise par son exemple. Que la poésie, que l'art, que la morale nous désintéressent de nous-mêmes et nous arrachent aux pensées vulgaires; qu'il y ait une affinité naturelle entre tous les grands instincts de la nature humaine, et que toute émotion noble portée à son plus haut degré, s'achève et s'absorbe dans le sentiment de l'infini, qui songerait à le nier? Mais tout cela n'est pas la religion. L'objet de l'art, c'est le beau; l'objet de la morale, c'est le bien; l'art et la morale aboutissent au culte de l'idéal qui ne se confond pas avec la religion. Ou la religion n'est rien par soi et fait double emploi avec la morale et l'art, ou il faut bien reconnaître qu'elle a son objet propre, par lequel elle se définit, en vue duquel elle existe, et qui n'est, ne peut être que Dieu, non pas ce Dieu vague et abstrait, résumé des idées de la raison, ni même cet infini des Hégéliens qui s'engendre et se révèle dans le Monde, mais un Dieu qui soit la plus haute et la plus sainte des réa-

lités au lieu d'être la négation ironique ou sentimentale de Dieu.

D'ailleurs, la morale qui est le culte par excellence, pour M. Renan, à quoi se rattache-t-elle dans cette philosophie critique qui refuse à l'esprit humain toute vérité absolue, impersonnelle? Pourquoi cette idée du devoir serait-elle douée d'un privilége de certitude supérieure, en contradiction avec tous les principes de la critique? Est-ce qu'elle ne varie pas entre les hommes aussi bien que les idées métaphysiques? Croit-on, par hasard, qu'il fût malaisé de marquer les vicissitudes des principes de la morale, leurs progrès ou leurs défaillances, les époques de leur décadence ou de leur triomphe dans la variété infinie des civilisations? Si la diversité des conceptions théologiques est au fond de tous les arguments de la philosophie critique contre les formules religieuses, la logique appliquera le même argument aux idées morales, marquées, sans contredit, dans leurs applications historiques, du même sceau de l'humaine fragilité. S'il est vrai qu'il n'y ait que du relatif dans la pensée de l'homme, pourquoi y aurait-il de l'absolu dans son action? Le devoir, le dévouement n'ont dès lors qu'une beauté relative, humaine; ils ne représentent plus qu'une forme, une loi de notre raison, ils expriment à leur manière la catégorie de l'idéal; ils pourraient bien n'être, comme les idées de substance et de cause, qu'une illusion d'optique. Qu'importe que ces no-

tions s'appliquent à l'action et non plus à la pensée? Cela suffit-il pour en changer l'essence? Pourquoi la règle de la liberté participerait-elle à plus d'être, à plus de réalité que les règles de notre raison? Formes de notre activité ou formes de notre entendement, n'est-ce pas toujours de l'homme, c'est-à-dire du variable et du relatif? Il ne suffit pas de dire que le divin se réalise en nous par la vertu; que l'homme est d'autant plus homme que la vie morale s'élève et s'élargit en lui; il ne suffit pas de nous parler en beau style de la merveilleuse efficacité du devoir pour édifier et purifier les âmes. Il faut voir sur quoi s'appuie cette morale, éloquemment célébrée. On prétend qu'elle s'appuie sur le sentiment de la noblesse humaine et sur un fondement plus sûr encore, la conscience du penseur[1]. Mais la conscience, le sentiment, c'est ce qu'il y a de plus subjectif, de plus personnel en nous. Ce que vous appelez le devoir ne doit être rien pour vous qu'une manière de sentir la vie; ce que vous appelez la bassesse des sentiments et des actes ne sera qu'une autre manière d'être. Qu'une de ces façons de vivre vous paraisse fort supérieure à l'autre, je le crois, mais c'est là pure affaire de goût, pure sensibilité d'artiste, une nuance esthétique voilà tout, si vous retirez à la raison de l'homme son point d'appui dans l'absolu.

Ou bien, si vous trouvez ici un obstacle que rien

1. *Avenir de la métaphysique.*

ne puisse vous décider à franchir, si vous sentez dans votre conscience une invincible répugnance à frapper l'auguste, la sainte loi morale du même interdit dont vous frappez avec un triste courage Dieu et la métaphysique tout entière ; si, à l'exemple de la critique de Kant, la vôtre hésite sur ce point et désarme devant cette simple notion du devoir, faites donc ce que Kant a osé faire et suivez son exemple jusqu'au bout. Sur cette base retrouvée dans les profondeurs de la conscience humaine, rétablissez tout le reste, il le faut. La métaphysique touche par trop de points à la morale pour que l'une, relevée, ne relève pas l'autre. Qu'est-ce que la loi morale sans la notion d'un Dieu juste et saint, d'un Dieu juge et père de l'humanité souffrante, d'un Dieu principe et sanction de cette loi? Une abstraction pure, sans appui dans le vide infini, perdue dans le ciel désert des êtres intelligibles, que l'inexorable critique a ramenés à leur véritable condition de pures formes régulatrices de l'entendement. Que dis-je, une abstraction? C'est une contradiction formelle dans une philosophie dont le premier dogme est d'exclure de la science et de la pensée toute vérité impersonnelle. La raison ne souffre pas ces choix arbitraires entre le *vrai* et le *bien*. S'il y a du bien absolu, il y a du vrai absolu. Le vrai est le bien de la pensée, comme le bien est le vrai de l'action. Si le devoir est autre chose qu'une fantaisie émue ou que la volupté délicate d'une conscience bien née, le sentiment et la notion de Dieu, aussi irrésistibles chez

nous que le sentiment et l'idée du devoir, seront autre chose qu'une manière d'imaginer et de sentir, qu'une catégorie de l'entendement ou qu'une forme de la sensibilité. D'ailleurs, si le devoir est absolu, il ne peut l'être que par son rapport à Dieu. Voilà ce que Kant a profondément aperçu, voilà ce qui l'a décidé à cette belle évolution de la pensée, se retournant d'un vaillant effort contre elle-même et relevant la métaphysique de ses ruines.

Le devoir, c'est le dernier point d'appui, arbitrairement conservé, qui reste à M. Renan dans la croyance humaine écroulée de toutes parts sous les coups de la critique. Mais s'y tient-il au moins d'une prise toujours assurée? Et ne pourrait-on surprendre ici et là quelques défaillances, quelques langueurs? Serait-il si téméraire d'interpréter quelques aveux dans le sens d'un demi-scepticisme, même en morale? Ce qu'il estime le plus en toutes choses, c'est l'effort. Il aime à répéter que l'effort vaut mieux que le résultat. Sans doute l'effort ne tire ni sa qualification morale ni son prix du résultat obtenu ou manqué. Ce serait la pire des dégradations que d'estimer l'acte humain d'après l'effet produit. Mais n'y a-t-il que ces deux éléments à considérer dans l'acte, l'effort et le résultat? Il y en a un troisième, le plus important de tous à nos yeux, et que M. Renan semble mettre en oubli, c'est le mobile même qui détermine l'effort. Le but en vue duquel se déploie la force, voilà ce qui qualifie l'acte et en mesure la moralité. Les efforts ne sont no-

bles qu'autant qu'ils poursuivent des fins généreuses. Mais l'acte réduit à lui seul, ramené en soi, n'a rien qui soit nécessairement moral. Sans doute l'effort vaut mieux que le résultat, mais parce qu'il emprunte sa valeur à la cause qui le déploie et l'exerce. Il y a quelque affinité, sur ce point, entre la pensée de M. Renan et celle de Gœthe, quand il disait : *L'action c'est le bien.* Vérité très-incomplète et dangereuse sous cette forme. L'action est bonne quand elle se dirige, quand elle se règle sur un idéal. Elle n'est en soi ni bonne ni mauvaise, si vous faites abstraction d'un bien absolu par lequel elle se caractérise. N'y aurait-il pas un curieux rapprochement à faire entre cette doctrine morale, qui estimerait l'effort sans tenir compte du but qu'il poursuit, et cette doctrine intellectuelle qui, refusant à l'homme toute vérité impersonnelle, estime que la science n'a de valeur que par l'activité de l'intelligence qu'elle déploie et que la recherche par elle-même vaut mieux que tous ses résultats? L'unité de ces deux doctrines serait, à ce qu'il semble, cette idée qu'il n'y a d'absolu nulle part, ni dans les principes qui règlent la pratique, ni dans les principes qui éclairent notre raison.

Quel doit être le résultat de la philosophie critique, sinon de désintéresser l'homme des grands efforts et des grands travaux, du devoir qui ne se réalise que par une lutte constante de l'homme contre lui-même, aussi bien que de la science qui ne

s'acquiert qu'au prix d'un renoncement héroïque aux intérêts vulgaires ou aux plaisirs faciles de la vie? A quoi bon ces fatigues et ces sacrifices, si nous ne travaillons pas pour le certain, pour l'absolu? L'absolu seul, le certain en toutes choses vaut qu'on s'immole. Sans doute le découragement n'est pas à craindre pour les esprits distingués que soutiennent les instincts supérieurs, empreints au fond de leur nature, que soutient surtout la plus noble jouissance donnée à l'homme, celle d'une pensée étendue et active. Mais que ne doit-on pas craindre, si cette philosophie s'étend au delà d'un certain cercle d'intelligences aristocratiques? Il y a là un péril signalé avec une grande justesse de raison par un écrivain philosophe qui ne sera pas suspect, à coup sûr, de partialité contre les nouvelles écoles :

Puissante en tout temps par l'érudition et par la dialectique de ses adeptes, l'école critique est surtout dangereuse, par la contagion de son esprit et de ses principes, aux époques d'affaissement moral, où le cœur, pour se corrompre ou pour s'abaisser, ne demande à la raison qu'un sophisme spécieux. La philosophie critique n'aime pas les fanatiques, comprend peu les martyrs, et ne se pique guère d'inspirer les héros. — Je conviens que Kant était d'un autre avis. Sous la froide analyse du critique, on sent le cœur d'un ardent ami de l'humanité, d'un philosophe de ce siècle où la sagesse quelque peu brahmanique de nos savants était peu de saison. Si les exceptions ne sont pas rares, c'est que la doctrine ne fait pas tout l'homme. Mais il est une chose que le philosophe critique semble ignorer : c'est que la science, elle aussi, la science pure, a besoin de foi, car elle a aussi son héroïsme. Pour penser comme pour agir, le philosophe a besoin de

croire à autre chose qu'à lui-même, qu'à son esprit, qu'à ses idées, qu'à ses sentiments et à ses sensations. L'étrange égoïsme dans lequel l'enferme cette philosophie le pétrifie et l'éteint... S'il est reconnu que la métaphysique n'est pas en mesure d'offrir à l'esprit moderne des garanties suffisantes de vérité, il vaut mieux alors renoncer à la poursuite des problèmes dont elle s'occupe et en décourager les bons esprits. Mais que l'on conserve la métaphysiqne, non-seulement dans le passé, mais encore dans l'avenir, uniqnement pour ménager à la critique le plaisir d'étudier, de décrire, de classer les rêves, les observations, les vains systèmes de l'esprit, voilà ce que je ne puis admettre. Passe encore ponr l'histoire, bien que ce soit en diminuer singulièrement l'intérêt. Mais l'histoire d'une science sans objet n'est pas chose assez sérieuse pour se continuer indéfiniment. Si la métaphysique n'est qu'un jeu de logique, il appartient au XIXe siècle d'en clore la tradition. Qu'on ne nous parle donc plus de Dieu, ou qu'on nous en parle comme d'une vérité absolue, non d'une simple idée. Je sais que la philosophie allemande a trouvé moyen d'identifier l'être des choses avec la pensée. Qu'on s'explique alors, et qu'on nous montre clairement que le mystérieux *noumène* n'existe que dans notre esprit[1].

C'est en ces termes décisifs qu'un esprit vigoureux, habitué à aller jusqu'au terme de ses idées, somme la philosophie critique de conclure. Ce parti pris de négations discrètes, mêlées à propos d'affirmations bien vite retirées, est insoutenable à la raison. Il faut sortir de ces perpétuels sous-entendus, de ces réticences naïves ou calculées, de ce mélange d'adoration mystique et de sceptique hardiesse. La logique le veut. Oui, mais on ne peut sortir de là

1. M. Vacherot, *la Métaphysique et la Science.*

que par une négation complète ou par une affirmation définitive dont une intelligence trop raffinée s'effraye et qui, d'ailleurs, aurait le grave inconvénient d'enlever à la pensée du critique ces teintes mystérieuses où il se complaît. On perdrait quelques-uns des avantages de ce charmant esprit, sceptique ou ému à ses heures, littéraire et poétique toujours, si habile à montrer tour à tour et à voiler ses conclusions, à promettre et à refuser son dernier mot, à exciter la curiosité, à la passionner par cette attente que l'on fait renaître sans cesse et que l'on trompe toujours. La logique somme la philosophie critique de conclure. Mais nous ne croyons pas être un grand prophète en annonçant qu'elle ne conclura pas. S'il était permis de sourire en aussi grave matière, je dirais volontiers que cette jeune école est née pour jouer au milieu de nous les grands rôles de la coquetterie. Elle aime le demi-jour de la pensée et cultive mieux que personne l'art des demi-promesses. C'est la Célimène légèrement mélancolique de la philosophie. Que ce soit là son charme et sa condamnation.

CHAPITRE III

L'ÉCOLE CRITIQUE. M. RENAN

(SUITE)

LA VIE DE JÉSUS

CHAPITRE III.

L'ÉCOLE CRITIQUE. M. RENAN

(SUITE.)

LA VIE DE JÉSUS.

I

L'école critique et spécialement sa méthode théologique, la notion, de plus en plus réduite, qu'elle nous donne de Dieu, tout cela serait incomplétement connu, si l'on négligeait d'étudier les applications de cette méthode à la critique des Origines du Christianisme dans le livre le plus populaire de M. Renan, la *Vie de Jésus*.

Nous ne tiendrons aucun compte d'un préjugé fort répandu qui prétend interdire ces sortes de questions à tout profane, c'est-à-dire à tout écrivain non initié aux mystères sacro-saints des langues Sémitiques et de la littérature Talmudique, aux derniers secrets de l'exégèse allemande, non plus qu'aux pro-

fondeurs de la philologie comparée et de l'archéologie, à la science des ruines et des langues, cette source de l'histoire, qui menace d'absorber toutes les autres. Sans me permettre de juger ce que valent, au fond, les hautes prétentions que nous voyons s'improviser parmi nous au monopole de ces sciences subtiles et rares, sans négliger, pour mon humble part, les résultats sérieux acquis par chacune d'elles, je déclare que je me contenterai à moins de frais dans l'étude qui va suivre. J'examinerai le livre de M. Renan selon les règles les plus simples de la critique ordinaire, recourant aux textes qu'il cite, contrôlant sa méthode par elle-même, par les principes qu'il pose, par les applications qu'il en fait. Cette méthode, de l'auteur, appliquée à la vie de Jésus, n'est d'ailleurs, on le verra bien, que la suite naturelle de sa méthode générale. Nous reconnaîtrons les procédés et les principes qui nous sont déjà familiers. Ce n'est pas de théologie, c'est encore de philosophie qu'il s'agit ici.

Je ne m'étonne guère du bruit qui s'est fait autour de la *Vie de Jésus*. Le Christ étant la plus haute expression de la conscience religieuse dans le monde, on ne peut toucher à ce nom divin, sans faire vibrer les plus fortes et les plus nobles passions de l'âme humaine. A voir ce qui se passe, à entendre les puissantes colères et les cris d'enthousiasme qui ont accueilli ce livre, il est assez clair que nous sommes loin de cette situation d'esprit que dénonçait Lamennais dans l'*Essai sur l'indifférence*. Ces grandes

émotions, qui soulèvent un pays, témoignent hautement que la vie morale n'est pas près de s'y éteindre.

Ce qui m'étonne plus que le retentissement du livre, c'est que ce livre ait paru surprendre un si grand nombre de personnes, et qu'on y ait pu voir, selon les points de vue différents, une nouveauté hardie ou un scandale inattendu. Il est sorti tout naturellement d'une longue élaboration qui se poursuit depuis près d'un demi-siècle en Allemagne, depuis plus de vingt ans en France, et dont les principales manifestations ont été, de ce côté du Rhin, la traduction de l'ouvrage de Strauss par M. Littré, les publications de MM. Michel Nicolas, Reuss, Colani, et particulièrement les études critiques, fort remarquées, de MM. Schérer et Réville. En dehors de ce travail d'exégèse protestante ou de critique radicale, quel témoin intelligent des choses de l'esprit n'a pas remarqué, dans ces dix dernières années surtout, la curiosité émue, la passion avec laquelle les poëtes, les romanciers eux-mêmes, les historiens et le public à leur suite, ont abordé sous toutes ses faces le problème par excellence, la question du Christianisme ? Le moyen le plus sûr d'intéresser, d'émouvoir les lecteurs, n'a-t-il pas été, dans ces dernières années, de plaider quelque grande thèse religieuse ? Il y avait là certainement un signe des temps.

Mais c'est surtout dans les travaux personnels de M. Renan qu'était écrite, en traits visibles, l'an-

nonce, la promesse de ce livre. Bien avant la fameuse leçon du Collége de France, qui souleva tant d'émotions, bien avant l'œuvre nouvelle qui vient de les raviver, les lecteurs qui savent lire auraient pu tracer, d'après les propres indications de M. Renan, l'esquisse de ce livre, en révéler d'avance l'esprit et la méthode, le construire presque tout entier, moins les détails, qui ne relèvent que de l'art. La *Vie de Jésus* était toute dessinée (et même avec plus de relief et de force), dans des articles sans signature que publia en 1849 la *Liberté de penser* (les *Historiens critiques de Jésus*), et qui reparurent sept ans plus tard, avec quelques atténuations, dans les *Études d'histoire religieuse*. Cette œuvre n'est donc rien moins que nouvelle, puisqu'elle résume toute la vie intellectuelle de M. Renan, ses travaux depuis quatorze ans. Elle est l'expression de ce talent tout particulier, dont l'originalité consiste dans l'interprétation poétique et littéraire des derniers résultats de la critique allemande, qu'il introduit dans la littérature française et qu'il réussit presque à y acclimater en les adoucissant, en leur faisant perdre, à coup sûr, quelque chose de leur franchise et de leur ingénuité scientifique.

Cette *Vie de Jésus* n'a donc pu surprendre que les lecteurs naïfs ou frivoles. Il est vrai que le nombre en est grand, même dans ce public privilégié auquel M. Renan s'adresse de préférence. En France, les principes, dans leur généralité abstraite, n'effrayent que ceux qui savent prévoir. La hardiesse

même de ces principes est loin de nuire à leur succès. Ce n'est qu'à l'heure des applications, quand la dernière conséquence a été tirée, que nos beaux esprits, intrépides jusque-là, font leurs réserves. Il faut, pour qu'ils s'arrêtent, que le dernier mot ait été dit.

Ce dernier mot, tous les écrits de M. Renan avaient pour but d'y préparer l'esprit français. Avec quels applaudissements n'a-t-on pas accueilli les brillantes et innombrables variantes de ce thème fondamental : à savoir que tout ce qui n'est pas un fait ou un être sensible, physique, naturel, ne peut exister qu'à titre d'idée; qu'il n'y a rien de réel en dehors de la nature, laquelle comprend les êtres et les phénomènes physiques, les êtres et les phénomènes humains; qu'une prétendue réalité qui ne serait pas comprise dans la nature, ne pourrait être qu'une abstraction réalisée; que Dieu, par exemple, à le bien prendre, et si l'on veut débarrasser l'idée des formes vulgaires et matérielles qui l'enveloppent, Dieu ne peut être que la catégorie de l'idéal dans notre esprit. Nous connaissons tout cela.

Nous connaissons aussi les conséquences de ces principes : Toute intervention de Dieu dans le monde est impossible, puisque Dieu n'est pas un être, mais seulement la forme supérieure de nos idées, une pure idée. La volonté chimérique d'un Dieu qui serait un être, ne trouve sa place ni dans le tissu des choses humaines, ni dans la série des faits de la nature. Toute trace de volonté autre que la vo-

lonté de l'homme, toute insertion d'un acte libre autre qu'un acte humain dans la trame des actions et des réactions mécaniques, est une impossibilité pure, qui ne se discute même pas, qui implique dans ceux qui prétendent voir quelque chose de semblable, un reste de superstition.

S'il n'y a de cause libre, dans toute l'étendue de la réalité, que l'homme, dès lors doivent tomber les pieuses illusions du philosophe et de l'historien, qui ont, jusqu'à ce jour, reconnu les marques d'une puissance suprême, adoré les vestiges sacrés d'un plan divin dans l'économie du monde et dans la conduite de l'histoire. La notion de la Providence est exilée définitivement de la science.

Notons, en passant, les contradictions de l'opinion (je parle du public intelligent, lettré). Jusque-là, il y avait eu des protestations individuelles contre les principes développés par M. Renan, il n'y avait pas eu de ces mouvements passionnés et contraires d'opinion dont nous venons d'être témoins. On dirait vraiment que tant qu'il ne s'agissait que de Dieu et de la Providence entre M. Renan et ses adversaires, ce n'était qu'une querelle d'école. On applaudissait presque unanimement aux élégantes hardiesses de cette critique novatrice, dont le moindre tort était de gêner les habitudes de la philosophie officielle et de déranger son vocabulaire. Charmantes espiègleries d'esprits libres et dégagés du joug, contre M. Cousin, contre les philosophes de la Sorbonne et de l'Université.

On ne s'est ému que le jour où la critique, ayant déblayé le terrain des chimères métaphysiques, a voulu, victorieuse et applaudie, passer sur le terrain réservé des mystères et des miracles. On avait souffert assez patiemment que la Providence fût exclue du Monde et de l'Histoire. Une pruderie bien tardive a crié au scandale quand le surnaturel a été mis en discussion, ou plutôt en dehors de la discussion, comme impliquant dans ceux qui l'admettent, crédulité ou imposture. Plusieurs de ceux qui riaient fort librement des mésaventures de l'école spiritualiste, ont trouvé de mauvais goût que le surnaturel fût menacé dans la Religion, quand ils avaient consenti sans peine que l'élément divin, sous le nom de *Métaphysique,* fût chassé de la philosophie. L'Opinion, en France, est sujette à ces étourderies et donne trop souvent sa mesure par des inconséquences de ce genre.

D'après ces principes, qui sont ceux de l'école à laquelle appartient M. Renan, la critique religieuse ne peut plus avoir qu'un but, expliquer par l'homme et par le travail de ses facultés, dans certaines circonstances données, le mystère de la formation des religions. La Nature et l'Homme étant les deux termes de la réalité, tout ce qui dépasse l'un ou l'autre doit être ramené par la science à sa véritable explication, réduit à la mesure d'un fait physique ou d'un fait humain. Rendre sensibles les procédés par lesquels s'est formé le Christianisme en tenant compte des circonstances de temps, de

lieu, de climat, de race et des forces cachées de la spontanéité, c'est-à-dire de ce que peut inventer dans son libre élan l'imagination ignorante et crédule; faire toucher du doigt le germe d'où la légende doit éclore et les moyens naturels par lesquels elle se développe, en montrant par une analyse analogue à celle de la chimie comment se combinent les influences de la Nature et de l'Histoire avec les *grands instincts imaginatifs de l'humanité*, voilà ce que se propose M. Renan dans cette vaste *Histoire des origines du Christianisme*, dont il nous donne aujourd'hui la première partie.

A-t-il réussi dans cette entreprise d'une *Vie de Jésus*, purgée de l'élément du surnaturel? Dans quelle mesure peut-on admettre que sa grande thèse y ait été démontrée?

Pour en juger impartialement (à supposer que l'impartialité fût possible ou désirable en pareille matière), il faudrait prendre pour sujet d'expérimentation un esprit placé dans des conditions particulières. Si nous le choisissions parmi les rationalistes exclusifs, très-décidés contre le Christianisme, il est à supposer qu'il ne verrait, dans la tentative de M. Renan, qu'un essai de démonstration inutile, languissante, trop voilée et trop atténuée. Si nous le prenions parmi ces âmes pieuses dont la foi n'a jamais été tentée, il est probable que ce livre serait considéré comme une révolte impie, sacrilége, qui doit être châtiée non par la critique, mais par l'anathème.

En dehors de ces deux points de vue, le point de vue rigoureusement rationaliste d'où l'on raillera toujours la sentimentalité que M. Renan apporte dans ses exécutions, et le point de vue de la foi absolue, qui ne peut considérer qu'avec colère un pareil livre, j'imagine une de ces situations moyennes d'esprit qui ne sont pas rares de notre temps, et qui comportent certaines prédispositions religieuses très-sincères, sans exclure des doutes, des défaillances de foi, sans exclure surtout une curiosité très-éveillée sur ces matières. Je suppose quelque lecteur, chrétien par tempérament d'âme, par inclination, mais en même temps une de ces intelligences touchées de l'esprit du siècle, plus ou moins envahies sur certains points et pénétrées par la critique du dehors; très-familière avec les exigences et les procédés de la science moderne, réellement désireuse de s'instruire, d'être sincère avec elle-même et de ne rendre à aucun prix sa raison complice de ses illusions les plus nobles et les plus chères, s'il lui est démontré que ce sont des illusions. Ce qu'elle veut par-dessus tout, c'est être éclairée; mais elle veut aussi pour cela qu'on prenne la peine de lui donner des raisons qui soient des raisons, autre chose que des manières de voir tout individuelles, autre chose que des impressions nerveuses, des caprices d'artiste, de brillantes fantaisies. Elle veut avoir affaire à un philosophe, non à un virtuose d'idées.

C'est dans les mains d'un lecteur ainsi disposé qu'il faut mettre ce livre pour en apprécier la vraie

portée. C'est en analysant ses impressions que l'on pourrait faire sur la *Vie de Jésus* une critique vraiment laïque et séculière.

Or, cette expérience, je l'ai faite, en interrogeant plusieurs esprits très-sincères, dans les conditions que je viens d'indiquer. Je pensais que c'était sur eux que ce livre agirait avec le plus de force. Ces âmes, presque détachées de la religion positive, n'y tenant plus que par quelques racines faciles à trancher, inquiètes de la vérité, ouvertes de toutes parts à la curiosité scientifique, n'offrant à l'objection péremptoire presque aucune résistance préventive, M. Renan devait les entraîner.

Il n'en a pas entraîné une seule. Son immense public est venu d'ailleurs, et nous essayerons plus loin d'en décomposer les éléments multiples et disparates.

Les lecteurs vraiment désintéressés de tout autre objet que de la vérité religieuse, ceux qui n'y ont mêlé aucune passion étrangère, ceux-là ont été frappés, rebutés même du défaut de rigueur dans la discussion (ou pour dire simplement les choses et ne pas abuser des nuances), de la faiblesse, de l'inanité de la démonstration.

Je sais bien que, par tempérament esthétique, M. Renan a horreur de la discussion et qu'il ne le cache guère. Je sais que les formes sèches du raisonnement répugnent à cette nature fine et poétique. Il nous dira lui-même pourquoi, entre plusieurs méthodes, il a choisi de préférence celle du récit

continu de la vie de Jésus, de la biographie, s'attachant à suivre la légende en la corrigeant, essayant de ressaisir par divination et par conjecture l'histoire réelle de Jésus, plutôt que de l'établir telle qu'il la conçoit, par un raisonnement en règle. Ses amis les plus autorisés ajoutent que ce serait un mauvais procédé de polémique que d'abuser de cette extrême bonne foi qu'il apporte dans l'exposé de ses vues et d'invoquer contre lui ces pratiques d'un art à la fois si délicat et si ingénu. Mais les lecteurs que j'ai interrogés ne se sont pas satisfaits à si bon compte. Ils estiment qu'en pareille matière il ne serait pas mal de sacrifier quelque peu des raffinements de l'art aux exigences de la critique, qui veut que l'on raisonne pour avoir le droit de conclure. Ils disent qu'assurément la circonstance était assez grave pour excuser quelques dérogations à ces habitudes d'un esprit raffiné. En somme, ils se sont étonnés d'abord, fatigués ensuite et irrités de ne rencontrer que des inductions, des conjectures, de pures hypothèses, sur les points les plus graves de cette histoire, à laquelle est suspendue la vie morale du monde; ils ont pris une idée flatteuse du talent de l'auteur; mais ils affirment que ce n'était pas cela seulement qu'ils allaient chercher dans son livre. L'auteur les trouvera, assurément, bien ingrats et bien difficiles; mais il faut tenir compte de leur opinion, qui est unanime et qui s'exprime avec moins de réserve que je n'en ai mis à la traduire.

On s'attendait à trouver au moins une discussion sérieuse de l'authenticité des Évangiles. Cette discussion est ajournée. C'était cependant la seule manière, si M. Renan y avait pu réussir, de détruire scientifiquement la divinité du Christ, sans abaisser l'homme au rang d'un imposteur. Si vous vouliez frapper le Dieu, tout en conservant la grandeur intacte de l'homme, il fallait essayer de lui enlever la responsabilité personnelle de ses miracles que vous repoussez dédaigneusement, les mettre à la charge de ses disciples, prouver que s'il y a mensonge, le mensonge est à eux. Mais c'était là une question immense, difficile, pleine de périls, tout particulièrement redoutable pour une érudition plus ingénieuse qu'exacte, plus avide de l'éclat et de la popularité que des honneurs solides d'une démonstration en règle. Nous comprenons que M. Renan se soit privé des avantages d'une argumentation pénible, difficile à suivre pour le public et qui d'ailleurs n'était ni dans les conditions de son talent, ni dans ses goûts. Mais dès lors son livre ne pouvait plus être que ce qu'il est en réalité, une œuvre d'art.

Du reste, avec une bonne foi qu'il ne nous coûte pas de reconnaître, M. Renan lui-même a pris soin de nous livrer le secret de son agréable méthode: « Dans les histoires de ce genre, nous dit-il, le grand signe qu'on tient le vrai est d'avoir réussi à combiner les textes d'une façon qui constitue un récit logique, vraisemblable, où rien ne détonne. » Mais il faut

bien avouer que les textes sont parfois réfractaires et ne se prêtent pas d'eux-mêmes à cet arrangement. Il faut alors que l'écrivain consulte l'instinct qu'il a du beau, et qu'il fasse subir aux textes une aimable et légère contrainte qui les mette d'accord : « Les textes ont besoin de l'*interprétation du goût; il faut les solliciter doucement*, jusqu'à ce qu'ils arrivent à se rapprocher et à former un ensemble où toutes les données soient heureusement fondues[1]. »

Le goût peut s'éclairer par certaines règles dans la délicate opération qu'il fera subir aux textes : « Les lois intimes de la vie, de *la marche des produits organiques*, de la dégradation des nuances, doivent être à chaque instant consultées. »

Ainsi, il faudra traiter la vie de Jésus selon *les lois ordinaires de la marche des produits organiques*, prendre pour guide dans cette composition le *sentiment d'un organisme vivant!* Outre que ce critérium est bien vague, je crains qu'il ne supprime précisément ce que l'historien veut expliquer : la divine originalité de Jésus. Même si l'on dégage la pensée de la forme au moins singulière qui l'exprime, et qui n'a rien, à coup sûr, d'idéaliste, il reste qu'il faut ou supprimer ou réduire à des proportions convenues, officielles, si je puis dire, tous ces phénomènes qui, à première vue, n'ont pas l'air de se conformer à *la marche des produits organiques*. Mais n'est-ce pas le propre des grands esprits de s'affran-

1. *Introduction*, p. LV et LVI.

chir des règles ordinaires de développement? N'est-ce pas le signe des plus hauts phénomènes de la liberté, des plus étonnantes intuitions de la pensée ou de la foi, qu'ils s'élancent au-dessus de toutes les lois, qu'ils déconcertent la logique et la science, qu'ils créent dans le monde moral le sublime, l'imprévu? Et si cela est vrai de la vertu ou du génie, combien cela doit l'être davantage, quand il s'agit de Jésus! M. Renan espère-t-il donc expliquer par les lois connues du développement des *organismes vivants* l'âme et la doctrine la plus grande qui, de son aveu, aient jamais paru sur la terre? Espère-t-il ramener à la mesure commune ce qui est de soi incommensurable?

En tout cela, ce qui préoccupe singulièrement l'auteur, c'est l'agencement du récit, l'harmonie de l'ensemble, la justesse du sentiment général, la vérité de la couleur auxquelles il subordonne très-volontiers ce qu'il appelle *la petite certitude des minuties*[1]. Mais quelle méthode périlleuse, et comme elle expose la bonne foi d'un auteur dans la disposition de ses premiers plans et dans la réduction proportionnelle de certains faits gênants qu'on reléguera dans le lointain, si même on ne les supprime pas tout à fait, comme devant nuire à l'effet de l'ensemble! Où commencent, où finissent ces *minuties* dont on subordonne la *petite certitude* au résultat général? Dans un tableau de fantaisie, je m'inquiète

1. *Introduction*, p. LV.

peu du choix que fera l'artiste. Dans une composition du genre de celle-ci, je ne puis admettre sans défiance ce principe de la libre *interprétation des textes par le goût.* En pareille matière, je redoute les délicats, je me fierais plus volontiers aux naïfs.

Ces délicats sont terribles en vérité! Leur goût si pur n'admet rien, dans l'histoire de Jésus, qui sorte des règles du grand art : « Chaque trait qui sort des règles de *la narration classique* doit avertir de prendre garde[1]. » Ici commence déjà à s'effacer la limite entre la *Vie de Jésus* et les œuvres de la pure fiction. Cette limite disparaît tout à fait lorsque l'auteur nous dit, avec toute la netteté dont il est capable, que la raison d'art, en pareil sujet, est un bon guide, que le tact exquis d'un Gœthe trouverait à s'y appliquer, et que la condition essentielle des *créations de l'art* est de former un système vivant, dont toutes les parties s'appellent et se commandent[2].

Ce sont les lois du roman historique transposées ingénûment, appliquées à l'histoire du Christ. Ce sont les mêmes procédés qu'appliquait naguère un de nos auteurs à la mode, quand, à l'aide de quelques documents épars, et prenant pour guide le *sentiment de l'organisme,* il s'efforçait de ressaisir l'image de l'antique Carthage et des civilisations évanouies. On ne s'aperçoit que trop, si l'on étudie la *Vie de*

1. *Introduction*, p. LV. — 2. *Ibid.*

Jésus, des périls que fait courir à l'histoire la libre interprétation des textes par le goût. Le sens esthétique de M. Renan est offensé par les textes qui établissent l'accord entre certaines circonstances de la vie de Jésus et les prophéties Messianiques. Il les sollicite doucement à disparaître, nous assurant que beaucoup d'anecdotes ont dû être conçues pour prouver que ces prophéties ont eu leur accomplissement[1]. « Tantôt l'on raisonna ainsi : Le Messie doit faire telle chose; or Jésus est le Messie; donc Jésus a fait telle chose. Tantôt l'on raisonna à l'inverse : Telle chose est arrivée à Jésus; or Jésus est le Messie; donc telle chose devait arriver au Messie. » On ne serait pas fâché d'avoir quelques preuves à l'appui, établies par la discussion des textes. Mais la question de l'authenticité des Évangiles, la question préliminaire et capitale de cette Histoire, est tranchée dans l'*Introduction* sous forme de *postulatum*, et nous en sommes réduits à croire M. Renan sur parole.

L'auteur qui attribue aux évangélistes un cercle vicieux, ne s'aperçoit pas qu'il tombe dans la même faute de raisonnement. Les évangélistes disent : « Jésus était fils de David.... Jésus était né à Bethléhem.... Jésus était né d'une vierge, afin que la prophétie s'accomplît. » M. Renan, dans son cinquième évangile, dit : « Jésus n'était pas fils de David, Jésus n'était pas né à Bethléhem, Jésus avait

1. *Introduction*, p. XLVI.

des frères et des sœurs, et tout cela, afin que la prophétie ne soit pas accomplie. »

Rien n'est plus simple que l'essai d'argumentation de M. Renan sur ces trois points considérables de l'histoire de Jésus. Voyez ce qu'il fait pour une de ces graves questions. — Au lieu de discuter les généalogies telles que nous les donnent saint Matthieu et saint Luc, et qui établissent la filiation de David jusqu'à Jésus, il les déclare, sans preuve, entièrement fictives, et réserve la question en ces termes, qui méritent d'être cités : « Le titre de fils de David fut le premier que Jésus accepta, *probablement* sans tremper dans les *fraudes innocentes* par lesquelles on chercha à le lui assurer. La famille de David était, *à ce qu'il semble,* éteinte depuis longtemps.... *Il est vrai,* ajoute une note, que certains docteurs tels que Hillel, Gamaliel, sont donnés comme étant de la race de David.... *Mais ce sont là des allégations très-douteuses....* » Pourquoi cela ? La seule raison, c'est que si la famille de David avait formé un groupe distinct, on l'aurait vue figurer dans les luttes du temps. — Mais elle y fit assez bonne figure à ce qu'il semble, puisque Jésus était de cette race, et que M. Renan n'a démontré à cet égard qu'une chose, son désir qu'il en fût autrement[1].

1. Si la nature toute philosophique de ce livre nous permettait d'insister sur les détails, nous aurions aimé à saisir sur le fait la méthode de M. Renan et à contrôler ses assertions avec les textes qu'il cite lui-même, pour montrer les conséquences inattendues qu'il en tire. A ceux qui seraient curieux de poursuivre cette vé-

Cette méthode a son contre-coup dans le style. On peut en juger d'après les phrases que nous venons de citer et qui sont comme tissues de mots restrictifs : *probablement, à ce qu'il semble, il est vrai que; on est porté à croire*, etc., etc.... En face des

rification dans le détail, nous recommanderons de la faire notamment en ce qui concerne la naissance de Jésus à Nazareth, sa famille, ses prétendus frères, la supériorité de Jean *reconnue* par Jésus, le baptême *chose secondaire* pour Jésus, et les points capitaux de la doctrine qui finissent par disparaître ou se fondre dans de perpétuelles équivoques de mots ou d'idées.

Quelques exemples, pris dans les premières pages du livre, suffiront : 1° « Jésus naquit à Nazareth, » nous dit M. Renan, qui se refuse absolument à croire qu'il ait pu naître à Bethléem. Il nous renvoie, pour les preuves, à Matthieu, XIII, 54 et suiv.; à Marc, VI, 1 et suiv.; à Jean, I, 45-46.

On devrait croire, tout naturellement, qu'il est dit, dans ces passages, que *Jésus naquit à Nazareth*. Or, dans saint Matthieu et saint Marc il est dit, aux endroits indiqués, que *Jésus retourna dans sa patrie*, εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ (entendu de Nazareth). Or la patrie n'est pas tant le pays où l'on est né accidentellement que le pays du père, le pays où l'on a été élevé. On ne dirait pas d'un fils de Français né à Rome, que Rome est sa patrie. — Dans saint Jean, il est dit : *Jésus de Nazareth, fils de Joseph*. Nous venons de dire à quoi se réduit cette appellation.

2° Les *prétendus frères de Jésus*.... (voir la longue suite des citations, p. 23). L'objection est vieille et depuis longtemps réfutée. M. Wallon, dans une note de son excellent livre : *De la croyance due à l'Évangile*, a résumé toute la discussion sur ce point. Il n'y a plus à y revenir, si l'on n'apporte pas d'argument nouveau. Il est établi surabondamment que ces prétendus frères de Jésus : Jacques, Joseph, Simon et Jude, sont les fils de Cléophas et d'une autre Marie. Qu'est-ce donc que des frères qui ont un père et une mère différents? Tout au plus des fils de frères ou de sœurs; c'est à quoi se réduit cette parenté.

Ce passage du livre de M. Renan est un de ceux où se montre le mieux le caractère de sa critique. Il pose l'objection et il admet immédiatement la réponse. Ceux qu'on donne comme frères sont des cousins. Mais où sont donc les vrais frères? Les voici sans

textes les plus positifs, qui mériteraient au moins l'honneur d'une discussion, quand on n'a à leur opposer qu'un sentiment, un instinct du goût, ou bien une *des règles de la narration classique*, il faut bien s'attendre à ce que l'argument ne paraisse pas

doute : « Les vrais frères de Jésus n'eurent d'importance, ainsi que leur mère, qu'après sa mort; » et on nous renvoie aux *Actes* (I, 14), où l'on ne trouve encore que l'expression *fratres Domini*, entendue de ceux des parents qui n'étaient pas rangés parmi les douze apôtres.

M. Renan continue : « Ses sœurs se marièrent à Nazareth (Marc, VI, 3). » C'est encore un passage de saint Marc, déjà cité par M. Renan, « Nonne hic est faber filius Mariæ, frater Jacobi et sorores ejus hic nobiscum sunt, » et c'est toujours la même réponse à faire à la même objection.

« Jésus, dit encore M. Renan, avait des frères et des sœurs dont il semble avoir été l'aîné. » Et il cite Matth., I, 25. Que dit ce texte? « Et non cognoscebat eum donec peperit filium suum primogenitum. » M. Renan, qui cite si complaisamment le *Talmud*, ignore-t-il la loi de Moïse? Le titre de *premier-né* n'impliquait point qu'on eût ni frères, ni sœurs; il se donnait à celui qui, ouvrant le sein de la mère, devait à ce titre être consacré à Dieu (voy. *Exod*, XIII, 3). D'où la présentation dans saint Luc (II, 22 et 23).

A la page 134, M. Renan nous dit : « Il est remarquable que sa famille lui fit une assez vive opposition et refusa nettement de croire à sa mission. » Et aux textes on cite : Matthieu, XIII, 57; Marc, VI, 4; Jean, VII, 3 et suiv.

Saint Matthieu et saint Marc, aux endroits indiqués, ne parlent que des habitants de Nazareth. Saint Jean parle des *frères de Jésus;* mais les textes cités ailleurs par M. Renan prouvent qu'une partie de la famille de Jésus croyait en lui dès le commencement. La mère de Jésus était bien de sa famille. D'ailleurs il y a parmi les apôtres, trois de ses cousins : Jacques, Simon et Jude. M. Renan le dit plus bas (p. 153), en atténuant ce qu'il a dit à la page 134. Il eût été plus simple, l'erreur une fois reconnue, de supprimer le premier passage.

3° *Le baptême, une chose secondaire aux yeux de Jésus.* Je ne sais, en vérité, ce que M. Renan fait de saint Matthieu (XXVIII,

décisif au lecteur. On entoure donc l'hypothèse hostile de toutes les formes et de tous les tours de phrase par lesquels la pensée peut se limiter, s'atténuer, se faire petite pour trouver plus facile accès dans l'esprit du lecteur. Il faudrait être bien exigeant pour n'être pas touché de tant de réserve.

Il en résulte un grave inconvénient. Dans cette *Vie de Jésus*, on ne sort pas de l'*à-peu-près*. Tout le livre repose sur ce principe : les Évangiles ne sont pas authentiques, mais ils le sont *à peu près*. Tout le livre démontre cette thèse : Jésus n'est pas Dieu, n'est pas fils de Dieu, mais *en un sens*, il l'est *à peu près*. Je sais bien quel culte ces beaux esprits, ces raffinés de l'école critique ont voué à la méthode délicate des approximations. La *couleur* est toujours fausse, parce qu'elle est trop crue ; elle blesse ces yeux délicats qui n'acceptent que la *nuance*. Affirmer est d'un pédant. Ils n'affirment donc jamais ;

19) : « Euntes ergo docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris, » et de saint Marc (XVI, 16) : Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit, » et de saint Jean (III, 3) : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei. » Ajoutez toutes les pratiques des apôtres (*voy.* les Actes et les Épîtres) ; quel texte peut autoriser un critique à dire que le baptême est une chose secondaire aux yeux de Jésus ? Il est vrai que M. Renan a la ressource de dire que ni les Évangélistes ni les Apôtres n'ont compris Jésus-Christ.

On pourrait poursuivre longtemps ce travail de vérification. Nous arriverions toujours au même résultat. Les textes n'embarrassent guère M. Renan. Quand un texte s'oppose par quelque point à l'humeur particulière ou à la grande thèse du critique, on le déclare accessoire, secondaire, ou faux, ajouté après coup. C'est l'unique procédé de démonstration.

ils ne disent pas : la chose s'est passée ainsi ; mais seulement : la chose a dû se passer ainsi. Tant pis pour ceux qui ne sentent pas le charme des négations discrètes, des sous-entendus, des réticences! Tant pis pour ceux qui voudraient arriver à quelques conclusions définitives, à des raisons péremptoires. L'artiste n'accordera rien de pareil à ces brutales exigences.

Tout cela prête à des équivoques d'idées qui, en pareille matière, sont graves. Mais n'est-ce pas un art, après tout, de se tenir *dans un vague sublime, embrassant divers ordres de vérité?* Personne ne pratique mieux cet art que M. Renan. Nous ne l'en féliciterons pas. Quand il nous parle du *Royaume de Dieu, du sentiment filial que l'homme ressent sur le sein du Père, de la Religion pure, de Dieu,* assurément ces mots ont, sur ses lèvres, le même son que sur les lèvres du genre humain; mais ont-ils le même sens dans sa pensée? Qui pourrait le croire? Pourquoi donc s'en sert-il avec une sorte d'affectation? Pourquoi ce langage mystique, attendri jusqu'à la fadeur, quand on vient détruire les illusions métaphysiques ou religieuses que ces mots ont mission de représenter dans le monde? Serait-il donc vrai qu'il y eût, comme le dit quelque part M. Renan, des *malentendus féconds?*

« Il est vrai; disent les amis de M. Renan, que dans ses expressions, dans les tours et les détours de sa pensée religieuse, il y a des indécisions, des ambiguïtés même. Mais on devrait respecter en elles

les embarras d'une conscience honnête qui doute, qui aime mieux rester dans le vague et même se contredire que de défigurer la vérité inconnue en lui donnant des traits arrêtés et peut-être infidèles. »

Soit, je consens que M. Renan hésite, se contredise même à chaque instant, quand il s'agit de Dieu, qu'il le conçoive tantôt comme l'Être universel, la substance de l'univers, se développant dans la Nature; tantôt comme un pur Idéal de la pensée; que d'autres fois il s'adresse à lui comme à un Être réel, personnel, et l'appelle *Père*. Ces hésitations me toucheraient, s'il ne prétendait pas me les imposer comme une marque d'aristocratie intellectuelle et un signe de nature privilégiée. Mais quoi! Voici un écrivain qui n'est pas fixé sur la question primordiale, sur celle d'où tout dépend; qui ne sait pas s'il y a un Dieu, et lui qui n'a pu résoudre pour lui-même ce problème qui contient toute la vie morale de l'humanité, il prétendra m'expliquer l'essence des Religions et les origines du Christianisme? Il me dira que le Christ *n'est pas Dieu*, mais qu'il est venu fonder le *Royaume de Dieu*, quand il doute si Dieu n'est pas une forme de la pensée ou la force aveugle des choses? Tout cela me met en défiance. Quand on m'enlève mes croyances, je veux au moins savoir par quoi on les remplace. Quand on ne sait pas pour soi-même ce qu'il faut croire, quel droit a-t-on d'enseigner les autres?

Après tout, de quoi nous inquiétons-nous? S'agit-il bien de croyance? Non pas, mais d'art seule-

ment. Heureuse Grèce, à laquelle le fanatisme sombre, l'horrible scolastique avec ses articles de foi sans fin furent toujours inconnus! « Pourvu qu'on parlât des dieux en beau langage, on était absous. La grâce, dit l'excellent théologien Pindare, la grâce qui fait de toutes choses un miel aux humains, donne de l'autorité à l'erreur, et fait croire l'incroyable.... Il convient à l'homme de ne rien dire que de beau sur les dieux; la faute alors est moindre. »

C'est bien là l'idéal secret de M. Renan. S'il l'a quelquefois atteint, il sera content. Qu'il soit donc satisfait! On dira de lui : « Il parla des dieux en beau langage. » Et l'on reconnaîtra un théologien excellent, à la façon de Pindare, dans l'historien de Jésus.

II

Nous avons essayé de définir la méthode de l'auteur. Prenons-la pour ce qu'elle vaut, voyons-la à l'œuvre, et cherchons quelle impression nous emportons, en fermant le livre, de la personne de Jésus.

Le talent de l'artiste s'emploie tout entier à peindre cette grande figure qui domine de si haut les siècles. Il revient sans cesse à ce portrait, à ces portraits plutôt (car il y en a trois ou quatre, fort différents entre eux. Chacun choisira). Il n'arrive jamais à se satisfaire dans son œuvre et la recom-

mence sans cesse sur nouveaux frais, changeant les traits et les couleurs, parfois même surchargeant sa toile, fatiguant son pinceau. Par une sorte de fatalité, chaque nouvel effort semble l'éloigner davantage du but. La ressemblance avec le divin modèle s'altère de plus en plus. A la fin, vous vous sentez tellement dépaysé dans vos impressions personnelles et dans vos plus chers souvenirs, que vous ne reconnaissez plus aucun trait de l'adorable figure dans l'œuvre de pure fantaisie que l'on met devant vos yeux.

Tout est chimérique dans cette peinture, excepté le paysage dans lequel se meut Jésus. On sent, dans certaines pages du livre, l'impression directe de la nature, contemplée et reproduite par une imagination délicate et vive, avec cette légère teinte d'idéal qui est le signe de l'art interprétant la réalité. Je connais peu de romans de ce temps-ci où ait été fait un plus agréable emploi du paysage. Celui-ci a été médité, écrit en face de cette mer, de ces villages, de ces montagnes, sous l'inspiration des lieux mêmes où Jésus est né. *La province évangélique* revit sous ce pinceau : Jérusalem, Hébron, la Samarie. Mais c'est surtout la Galilée qui nous est rendue, non telle qu'elle se montre aujourd'hui sous l'aspect morne et navrant que l'islamisme impose aux choses aussi bien qu'à la vie humaine, mais telle qu'elle devait être alors, dans tout l'éclat de sa verdure et de sa fraîcheur, le *vrai pays du Cantique des Cantiques et des chansons du bien-aimé*. C'est sur ce som-

met de la montagne de Nazareth, où *nul homme moderne ne peut s'asseoir sans un sentiment inquiet sur sa destinée*, que le poëte nous arrête, pour de là nous faire contempler cette délicieuse campagne, abondante en eaux et en fruits, ces massifs de citronniers et d'orangers, *ce cercle enchanté, ce berceau du royaume de Dieu, l'horizon de Jésus*. L'air y est vif, léger, pur; toute la nature est en joie; les animaux eux-mêmes participent à cette fête de la nature. Et voilà le grave historien qui, tout ravi encore de ses souvenirs, nous décrit « les tourterelles sveltes et vives, les merles bleus si légers qu'ils posent sur une herbesa ns la faire plier; des alouettes huppées, qui viennent presque se mettre sous les pieds du voyageur; de petites tortues de ruisseau, dont l'œil est vif et doux; des cigognes à l'air pudique et grave, qui dépouillent toute timidité, se laissent approcher de très-près par l'homme et semblent l'appeler. »

A chacune de ces pages, on est tenté de s'écrier : « La délicieuse pastorale! Y a-t-il rien de plus aimable et de plus doux ? »

M. Renan divise sa composition poétique en deux périodes distinctes et nettement tranchées.

Il veut faire pour Jésus ce que l'on a fait pour Mahomet : « Le Coran, qui nous offre aussi dans le décousu le plus complet les pièces des différentes époques de la vie de Mahomet, a livré son secret à une critique ingénieuse; on a découvert, d'une manière à peu près certaine, l'ordre chronologique où

ces pièces ont été composées. Un tel redressement est beaucoup plus difficile pour l'Évangile, la vie publique de Jésus ayant été plus courte et moins chargée d'événements que la vie du fondateur de l'islam. Cependant la tentative de trouver un fil pour se guider dans ce dédale, ne saurait être traitée de subtilité gratuite. Il n'y a pas grand abus d'hypothèses à supposer qu'un fondateur religieux commence par se rattacher aux aphorismes moraux qui sont déjà en circulation de son temps et aux pratiques qui ont de la vogue; que, plus mûr et entré en pleine possession de sa pensée, il se complaît dans un genre d'éloquence calme, poétique, éloigné de toute controverse, suave et libre comme le sentiment pur; qu'il s'exalte peu à peu, s'anime devant l'opposition, finit par les polémiques et les fortes invectives. Telles sont les périodes qu'on distingue nettement dans le Coran. » Il est assez difficile, on en convient, de donner des preuves positives à l'appui de cette division appliquée à la vie de Jésus. M. Renan s'en réfère *au sentiment d'un organisme vivant*, son grand critérium dans toute cette histoire, qui l'avertit que les choses ont dû se passer ainsi, et à la lecture attentive de saint Matthieu, où il croit trouver une gradation analogue à celle qu'il indique. « On observera d'ailleurs, ajouta-t-il, la *réserve des tours de phrases* dont nous nous servons quand il s'agit d'exposer le progrès des idées de Jésus. » Cette réserve des tours de phrase sauve tout.

J'avoue que la lecture attentive de saint Matthieu ne m'a rien révélé de semblable à la gradation indiquée par M. Renan. J'avais même reçu, de la lecture des Évangiles, une impression toute contraire. Ce qui m'avait chaque fois frappé singulièrement, c'est ce manque presque absolu de données chronologiques auquel correspond, selon moi, l'impossibilité de marquer un ordre de développement quelconque, uu progrès dans les idées de Jésus. Un des caractères saisissants de l'Évangile me semblait être qu'à chaque page où on l'ouvre, on voit venir à soi, dans la diversité des lieux où le récit l'introduit, dans la diversité des hommes qui l'entourent, la même figure, animée sans doute de sentiments différents selon les circonstances, mais, dès les premières lignes, arrêtée dans ses contours et toute formée dans sa divine et vivante précision. La voix change d'un récit à l'autre; tantôt elle respire une incomparable douceur, quand elle sème dans les esprits grossiers qui l'écoutent d'admirables paraboles, auprès du lac de Tibériade; tantôt elle est toute chargée d'une sainte colère contre les Pharisiens ou les vendeurs du Temple, contre les âmes hypocrites ou mercenaires; mais c'est bien toujours, et dès le premier jour, la même âme, la même doctrine, la même foi en Dieu le père, la même religion de l'amour de Dieu, de la pureté du cœur, du renoncement à la terre, des espérances célestes; c'est bien toujours, et dès le premier jour, le même Christ. Il n'y a pas progrès en lui ni dans ses idées,

parce qu'il n'y a pas changement, et cette chronologie toute idéale, marquée par ces mots : « *En ce temps-là.... après cela.... alors.... il arriva que....* » répond admirablement pour moi au caractère de cette doctrine qui n'a pas eu d'histoire dans l'âme de Jésus, et qui, s'identifiant avec cette âme même, se révèle, dès les premières pages de saint Matthieu, par le sermon sur la montagne, dans sa pleine et pure idéalité.

Revenons à l'hypothèse de M. Renan. Deux parties bien distinctes de son livre correspondent à ces deux périodes qu'il introduit arbitrairement dans la vie et le caractère de Jésus. Dans la première partie, Jésus le Galiléen vit sur les bords du lac qu'il aime, enseignant déjà et prêchant, mais corrigeant le Judaïsme plutôt par la pureté de son âme que par la discussion. Dans la seconde, le réformateur commence; Jésus entre en lutte avec toutes les puissances du Judaïsme orthodoxe, les défie, et, vainqueur des Pharisiens qui le représentent, il meurt dans sa victoire, léguant à ses disciples une vie qui va devenir légende, léguant au monde un type dont on va faire un Dieu.

Au moins serait-on en droit d'exiger, conformément aux règles posées par M. Renan (*les lois intimes de la vie, de la marche des produits organiques*), qu'il y eût passage logique, transition, par voie de développement, de l'un à l'autre de ces deux personnages qui se succèdent dans l'apparente identité de Jésus. Mais non. Ces deux personnages restent entièrement

étrangers l'un à l'autre : aucun effort de l'art ne pourra nous faire admettre que, dans le suave et pur Galiléen dont l'image égaye d'abord et charme ses légers crayons, germait le sombre sectaire que M. Renan finit par faire apparaître, devant nous, dans sa gloire lugubre. Entre ces deux personnages, il n'y a pas développement de l'un à l'autre, il y a contradiction.

L'un, le charpentier de Nazareth[1], est un simple *provincial*, moins que cela, un *jeune villageois* qui n'a nulle idée de l'histoire ou de la politique, qui ne voit le monde qu'à travers le prisme de sa naïveté. La terre lui paraît encore divisée en royaumes qui se font la guerre ; il semble ignorer « la paix romaine » et l'état nouveau de la société. La nature riante et grandiose, au milieu de laquelle il était né, fut toute son éducation. Il est même douteux qu'il comprît bien les écrits hébreux dans leur langue originale. Ni directement, ni indirectement, aucun élément de culture hellénique ne parvint jusqu'à lui. Son esprit put ainsi conserver cette franche naïveté qu'affaiblit toujours une culture étendue et variée. Ce serait une grande erreur, cependant, de s'imaginer que Jésus fut ce que nous appelons un ignorant. La délicatesse des manières et la finesse de l'esprit n'ont rien de commun en Orient avec ce que nous appelons éducation. Jésus, bien qu'ignorant selon nos idées modernes, fut une *personne exquise*, un *fin et joyeux*

1. Je n'ai pas besoin de prévenir le lecteur que tous ces traits de la physionomie de Jésus sont empruntés à M. Renan.

moraliste, animé d'un sentiment délicat pour les femmes, aimant les distractions, comme le prouvent les noces de Cana, et se montrant *dans les festins particulièrement aimable et attendri.* « Toute l'histoire du christianisme naissant ne fut qu'une délicieuse pastorale.... Un Messie aux repas de noces, la courtisane et le bon Zachée, appelés à ses festins, les fondateurs du royaume du ciel, comme un cortége de paranymphes; voilà ce que la Galilée a osé, ce qu'elle a fait accepter. »

Les premières prédications de Jésus répondent à ce caractère; ce sont de simples aphorismes. « La voix du jeune charpentier prit tout à coup une douceur extraordinaire. Un charme infini s'exhalait de sa personne. » M. Renan se complaît dans cette idylle, recommençant sans cesse ce poëme presque enfantin d'un christianisme bucolique. La note est douce, un peu molle, et, en se prolongeant, un peu fade.

Voilà le premier portrait. Il est, du reste, assez difficile de marquer le point juste où le second commence, où le premier finit. Ce n'est pas qu'il y ait transition graduée de l'un à l'autre; mais il y a en plusieurs endroits confusion. M. Renan a inutilement essayé de fondre quelques teintes des deux portraits dans un ensemble harmonieux. Ces teintes ne se fondent pas, elles se mêlent ou plutôt elles se heurtent. Ses essais de combinaisons entre ces deux figures si différentes l'une de l'autre, ne nous laissent qu'une impression pénible de dissonance, de désaccord. Bien entendu, je ne

parle en ce moment qu'au point de vue de l'art. Au point de vue de l'histoire et de la critique, je serais plus sévère. Ce dédoublement de Jésus me paraît être la moins acceptable et la plus triste des chimères.

La seconde partie du livre nous représente un Jésus qui abandonne la houlette de l'idylle galiléenne pour prendre résolûment en main le sceptre du fils de David et du fils de Dieu. Le personnage du Messie commence. Les difficultés de toutes sortes se multiplient autour de lui, les obstacles se dressent sur sa route, la voie triomphale côtoie des abîmes. Oserons-nous dire comment M. Renan transforme ce type divin, l'objet de l'adoration de l'humanité, le fondateur de la religion dont vit le monde? Jésus, pour soutenir son personnage, va faire des concessions aux exigences populaires, par exemple en adoptant le baptême de Jean : « A toutes les époques, paraît-il, *il céda beaucoup à l'opinion*, *et adopta bien des choses qui n'étaient pas dans sa direction*, *et dont il se souciait assez peu, par l'unique raison qu'elles étaient populaires ;* seulement, ces accessoires ne nuisaient jamais à sa pensée principale et y furent subordonnés. » Il va autoriser, par une complaisance au moins tacite, les *fraudes innocentes* par lesquelles ses disciples accréditent les généalogies fictives qui le font naître dans la maison de David, et les procédés de démonstration plus qu'irréguliers, par lesquels on cherchera autour de lui à prouver qu'il répond parfaitement à tout ce que les prophètes ont prédit du Messie. Enfin, il va devenir thaumaturge

et exorciste, malgré lui[1]. Il dut choisir entre ces deux partis, ou renoncer à sa mission, ou faire des miracles. Il en fit. Mais on dirait, par moments, que ce rôle lui est désagréable. « *Il est permis de croire* qu'on lui imposa sa réputation de thaumaturge, qu'il n'y résista pas longtemps, mais qu'il ne fit rien non plus pour y aider, et qu'en tout cas il sentait la vanité de l'opinion à cet égard[2]. » L'histoire du miracle de la résurrection de Lazare et l'explication qu'on essaye de nous en donner mériteraient une analyse toute spéciale. On n'a jamais fait à Jésus un plus sanglant outrage que de lui prêter un rôle actif dans cette lugubre bouffonnerie imaginée par M. Renan.

Qu'importe après tout? Ce qu'on a si ingénieusement appelé la théorie des *sincérités graduées* est là pour tout sauver. Ce qui nous indignerait, nous autres naïfs, n'est pas de quoi émouvoir la véritable philosophie du dix-neuvième siècle, dont le caractère, paraît-il, est de ne s'irriter de rien et d'essayer de tout comprendre. Jésus était un Oriental, première excuse. Or, la sincérité avec soi-même n'a pas beaucoup de sens chez les peuples orientaux, peu habitués aux délicatesses de l'esprit français. La seconde excuse invoquée est ce principe, généralisé à l'usage de tous les grands hommes, que l'histoire est impossible, si l'on n'admet hautement qu'il y a pour la sincérité *plusieurs mesures*. « Toutes

1. P. 268. — 2. P. 265.

« les grandes choses se font par le peuple ; or, on « ne conduit le peuple qu'en se prêtant à ses idées.... « Quand nous aurons fait avec nos scrupules ce « que ces héros firent avec leurs mensonges, nous « aurons le droit d'être pour eux sévères.... Le seul « coupable, en pareil cas, c'est l'humanité qui veut « être trompée. » Le philosophe, selon le cœur de M. Renan, voit les grands résultats, il ne s'irrite ni ne se raille des mensonges nécessaires qui les ont produits. — J'aime mieux les plaisanteries de Voltaire qu'une apologie du genre de celle-là.

En même temps qu'il transige avec l'opinion publique qui lui impose un rôle et qu'il en remplit les dures conditions, Jésus devient de plus en plus ardent contre ses adversaires. Ses idées s'échauffent et s'exaltent, son humeur s'aigrit par la contradiction. Il devient apocalyptique et millénaire ; sa notion de fils de Dieu se trouble et s'exagère. Il se meurtrit et se révolte au contact du monde. *Sa mauvaise humeur contre toute résistance l'entraîne à des actes inexplicables et en apparence absurdes.* Sa lutte contre la réalité devient insoutenable. Le fanatisme commence ; il déborde bientôt. Jésus, qui d'abord semblait exempt de presque tous les défauts des Juifs, finit par prendre toutes les passions âpres de cette race, que le pinceau de M. Renan a médiocrement flattée. Il se répand en invectives contre ses ennemis. Il a soif de la mort ; *il était temps que la mort vînt dénouer une situation tendue à l'excès.* Il n'a plus rien de la céleste sérénité des pre-

miers jours. Outrant son expression jusqu'à un excès à peine croyable dans un écrivain si vanté, M. Renan finit par appeler ce Jésus des derniers jours un *géant sombre*, qu'une sorte de pressentiment grandiose jetait de plus en plus en dehors de l'humanité.

Un géant sombre! Que nous voilà loin de la pastorale! Et tout ce changement accompli en deux ou trois années! Est-ce là suivre ces fameuses *lois de l'organisme* qui veulent que chaque changement ait sa raison dans un état précédent? Je ne vois ici qu'une évolution brusque, une vraie métamorphose d'Ovide. Est-ce là ce récit que nous promet M. Renan, et auquel il impose la condition d'être logique, vraisemblable, et que rien n'y détonne? Que devient la fameuse loi de l'unité organique? C'est son propre *criterium*, ce n'est pas moi qui le condamne.

D'autres étonnements sont tenus en réserve pour ceux qui étudieront de près cette composition romanesque. Entre les deux figures contradictoires de Jésus, correspondant aux deux périodes de sa vie, s'est glissée une esquisse qui a bien son prix et qui mérite d'être mise en pleine lumière : l'esquisse d'un Jésus tout moderne, presque notre contemporain. Tout naturellement, ce fondateur du Christianisme n'est pas chrétien. M. Renan définit le Christianisme, à la première page de son livre, une religion fondée sur l'unité divine, la Trinité, l'incarnation du fils de Dieu. Or, le Jésus qu'il a découvert n'a eu aucune idée de l'unité divine, telle que l'école

chrétienne la définit, de la Trinité, ni de l'incarnation. « A peine quelques vues sur le Père, le Fils, l'Esprit, dont on tirera plus tard la Trinité et l'incarnation, mais qui restaient encore à l'état d'images indéterminées.... Il est fils de Dieu ; mais tous les hommes le sont ou peuvent le devenir à des degrés divers. Jamais Jésus n'a songé à se faire passer pour une incarnation de Dieu[1]. »

Nulle théologie non plus, nul symbole, nul sacrement au sens ordinaire du mot ; le baptême, chose secondaire pour Jésus; l'Eucharistie, une métaphore. En revanche, il fonde la *religion pure*, éternelle, absolue, définitive, parce qu'elle est débarrassée de toute théologie, de tout dogme, de tout rite officiel; il fonde le culte pur, sans date, sans patrie, celui que pratiqueront toutes les âmes élevées jusqu'à la fin des temps[2]. Il n'est pas un théologien ayant un système plus ou moins bien composé. Pour être disciple de Jésus, il ne faut qu'une chose, s'attacher à lui et l'aimer. La seule théologie qu'il connaisse est la théologie de l'amour.—Je voudrais bien savoir ce que c'est qu'une religion qui repose sur un sentiment pur, affranchi de tout dogme, même de celui de Dieu : qu'est-ce donc qu'un sentiment, sans un objet qui le soutienne et l'excite ? Et l'affirmation de cet objet n'est-elle pas déjà un dogme ? Quand on parle de Jésus, nous dit-on, il faut renoncer à ces discussions où s'usent les petits esprits, entre le déisme et le

1. P. 212, 297. — 2. P. 225, 234, 445, etc.

panthéisme. Pour les hommes comme Jésus, Çakya-Mouni, Platon, saint Paul, de pareilles questions n'ont pas de sens. Ils ne sont ni déistes ni panthéistes. Ils sentent le divin en eux-mêmes, sans se demander si Dieu est, ou non, un être déterminé hors de nous[1]. C'est la sécheresse d'esprit de Descartes qui a étouffé dans notre cœur tout sentiment fécond de la divinité *en rapetissant Dieu, en le limitant en quelque sorte par l'exclusion de tout ce qui n'est pas lui.*

Enfin, Jésus est idéaliste, il n'est pas spiritualiste; il n'a pas la moindre notion d'une âme séparée du corps. Il n'eut jamais une idée bien claire de ce qui fait l'individualité, car le corps pour lui n'est rien, et c'est le corps seul qui fait la distinction des personnes[2]. De tout cela résulte qu'il entend l'immortalité au sens où M. Renan la conçoit lui-même, c'est-à-dire de deux ou trois manières différentes, fort difficiles à concilier entre elles, mais dont la plus claire est encore qu'il n'y a pas d'immortalité au sens propre du mot, le dogme déiste de l'immortalité de l'âme étant en contradiction avec la physiologie.

Il ne manque plus qu'un trait à cette esquisse : Jésus, dix-neuf siècles avant l'école critique, a fondé la *grande doctrine du dédain transcendant*[3].

On serait tenté de croire, qu'il y a dans toutes ces définitions quelque artifice pour rajeunir le sujet et lui donner un tour plus moderne. Cette personne

1. P. 74. — 2. P. 128, 244, 305. — 3. P. 119.

exquise, qui a horreur de la théologie, ce philosophe du sentiment pur, ni précisément déiste, ni précisément panthéiste, ni spiritualiste, ce grand maître en ironie, ce fondateur inattendu de la doctrine du dédain transcendant.... Est-ce bien de Jésus qu'il s'agit là ? Par une insensible transformation, cette grande figure finit par se rapprocher singulièrement de nous. Un peu plus, elle offrira quelque vague ressemblance avec quelqu'un de nos compatriotes, avec quelque adepte de l'école critique, avec quelque membre de l'Institut peut-être.

Et maintenant, que M. Renan s'écrie en termes magnifiques : « Plaçons donc au sommet de la grandeur humaine la personne de Jésus, » qu'il développe, avec une sorte d'éloquence lyrique, cette apothéose humaine dans les dix dernières pages de son livre, il est trop tard ; l'effet est manqué ; il est détruit par le livre tout entier. D'ailleurs, M. Renan, fidèle jusqu'au bout à son système de restrictions, ne se décide pas à placer Jésus tout seul sur ce haut sommet. Il l'y place en nombreuse compagnie. Il y admet avec lui l'*honnête et suave* Marc-Aurèle, l'inévitable Çakya-Mouni, Spinoza. Et même l'*humble et doux* Spinoza garde sur Jésus un avantage : il n'a pas cru aux miracles, et, n'en ayant pas fait, il n'expose pas ses apologistes à plaider en sa faveur la thèse compromettante des sincérités graduées. En cela, nous assure-t-on (et l'on a raison), sa vie est plus conforme que celle de Jésus à notre idéal moderne de la moralité.

Voilà le dernier mot de ce livre. Les écrits précédents de M. Renan offraient à notre adoration, à la place du Dieu vivant, une pure idée, un Idéal, une abstraction. La *Vie de Jésus* nous présente, à la place du fils de Dieu, un homme divinisé par la crédulité ignorante, non exempt de nos passions, de nos misères et de nos fautes, d'une élévation d'esprit qui ne fut pas sans trouble, personnalité exaltée jusqu'à la fièvre, jusqu'au délire[1], fanatique d'une grandeur presque surhumaine, mais qui imposa sa grandeur aux hommes par les plus regrettables moyens; thaumaturge et exorciste sans conviction; âme complexe jusqu'à la contradiction, qui passe en quelques années de la sérénité idéale des bucoliques de Galilée au lugubre enthousiasme des millénaires et des illuminés, dévoués d'avance à la folie ou à la mort.

Est-ce donc là l'image du Christ telle que l'Évangile nous l'avait laissée devant les yeux et dans le cœur? Est-ce là ce Jésus qui nous est donné par le divin récit, comme n'ayant jamais péché? L'impeccabilité historique de Jésus est un des traits les moins contestés par les critiques les plus rigoureux. « Cela s'explique, disent-ils, par l'absence des détails. » Mais cette absence de détails elle-même, n'est-ce pas un trait bien remarquable de la divine figure? On voit, dans l'Évangile, Jésus agir; on l'entend par-

1. « Le fou côtoie ici l'homme inspiré; *seulement le fou ne réussit jamais* (p. 77). » — « Toute création éminente entraîne une rupture d'équilibre..., » et le développement de cette idée (p. 453).

ler; il n'agit et ne parle que pour le bien des hommes; il les éclaire; il éveille en eux la conscience des choses divines, l'amour de Dieu, l'amour de la justice et de la vérité, le respect des faibles. Vivant, il est déjà dans cette condition de sainteté stable et sans lutte qui n'appartient pas à la terre. Il est comme plongé dans le sublime éther de la vie divine; il porte le ciel avec lui dans son cœur, il le répand autour de lui par sa parole. Les détails humains ou n'ont pas existé, ou ont disparu. Il a traversé la vie sans y participer que par le bien qui émanait de lui. « Sans doute, dit M. Renan, beaucoup de ses faiblesses ont été dissimulées. » Qu'en savez-vous? c'est là une imprudente et triste parole. Si vous avez pu penser cela, vous n'avez pas senti, vous n'avez pas aimé Jésus. Je ne m'étonne plus que vous consentiez à compromettre dans les effrayants hasards de vos hypothèses cette personnalité adorable, quand ces hypothèses deviennent nécessaires pour soutenir l'édifice de votre romanesque histoire. Je ne m'étonne plus que vous portiez parfois de si rudes atteintes à cette grandeur morale que vous louez ailleurs, à cette beauté surhumaine du type évangélique dont votre âme d'artiste semble pourtant éprise. Je ne serai plus surpris quand vous aurez fait de Jésus, votre idéal, ici un complice honteux de lui-même, dans la triste comédie de Lazare, là un géant sombre, un fou lugubre! Tout m'est expliqué.

J'ai rencontré plusieurs sceptiques sincères qui,

frappés de ces contrastes plus que bizarres, s'arrêtaient devant la conclusion du livre. Ils sentaient une résistance intérieure à toutes ces conjectures et à ces hypothèses, démentis tout gratuits à des textes qui ne sont pas même discutés. Une protestation invincible s'élevait en eux contre ces explications plus incompréhensibles, plus mystérieuses que le mystère. Le vague extrême des résultats, les contradictions de l'analyse la plus ingénieuse, appliquée à un pareil sujet, les amenaient à réfléchir. Ils s'interrogeaient avec une anxiété toute nouvelle. Ils se demandaient d'où provient cette insuffisance absolue des procédés critiques, dès qu'on veut appliquer à Jésus les règles d'induction qui ont livré aux savants le facile secret de la vie de Mahomet, et pourquoi ce livre, dans la substance duquel tous les résultats de l'exégèse la plus hardie ont passé, les laissait si tristes, si inquiets, si peu pacifiés avec eux-mêmes et avec leurs idées, tout prêts à chercher encore, comme si rien n'était fait; ou plutôt si fatigués de tant de procédés et de résultats négatifs, qu'ils n'avaient plus le courage de chercher ailleurs. Ils en venaient alors à se demander si cet élément de la vie de Jésus, si obstinément rebelle à tous les procédés de la critique, réfractaire à la chimie de la science la plus subtile et la plus dissolvante, ne serait pas précisément cet élément même qu'on a voulu à toute force éliminer par l'opération et qui déjoue tous les efforts de l'analyse humaine : la divinité.

C'est qu'en effet, il faut choisir. Le dilemme est

impérieux, pressant. Il s'impose avec une netteté implacable à tout esprit qui ne se paye pas de mots. Vous avouez quelque part que les Évangiles sont *à peu près* des auteurs auxquels on les attribue. Dès lors, il ne vous reste plus que ces deux partis à prendre : ou Jésus est le fils de Dieu, réellement Dieu, ou il n'est même pas un homme supérieur, pas même un homme d'une haute moralité, puisqu'il a élevé par les moyens les plus coupables sa divinité illusoire; ou le Christianisme est la vérité religieuse absolue, définitive, suprême, ou il n'y faut voir qu'un long mensonge de dix-huit siècles, édifié par l'imposture et la crédulité, soutenu par le despotisme et l'intrigue. Tout parti moyen est devenu impossible : il faut se décider. En vain M. Renan essaye-t-il à plusieurs reprises de relever l'homme dans le Dieu détruit. Il semble ne pas s'apercevoir que tout ce qu'il a ôté au Dieu dans le Christ, diminue autant l'homme à nos yeux, l'avilit même devant la conscience humaine. Si vous éliminez le surnaturel de cette vie, vous faites de Jésus moins qu'un grand homme, moins qu'un honnête homme : il a trompé le monde.

Voilà le résultat brutal de ce livre, sous sa forme tristement vulgaire. Pour tout le reste, les effusions, les attendrissements, les extases qui remplissent le livre, les larmes et les élégies versées sur les ruines que l'on a faites, le sentiment public ne s'y est pas trompé. Il y a vu une politesse personnelle de l'auteur envers le culte de ses jeunes années. Mais, encore une

fois, ces accès de sensibilité ne changent rien à l'impression suprême qui sort de ce livre et qui en a fait la grande émotion de la dernière année, presque un événement public. Cette *Vie de Jésus* est la mise en demeure de la conscience moderne devant le Christianisme. Pour nous, notre choix est fait.

III

Il reste, après avoir étudié la *Vie de Jésus*, à nous rendre compte des influences et des causes extérieures qui, indépendamment de sa valeur d'art, ont contribué au succès de ce livre. Un pareil succès est aussi curieux à étudier que le livre lui-même. Il a un sens qu'il faut savoir comprendre. Analysons les éléments multiples et disparates de cet immense public qui a salué dans M. Renan l'expression de ses propres idées et qui a fait de son œuvre un drapeau.

Dans cette foule très-mêlée, je distingue d'abord, à ses gros bataillons, un parti turbulent, actif, intraitable et soupçonneux à l'excès. Il se recrute de ces adversaires systématiques de toute religion qui font la guerre avec des injures (trouvant cela plus commode que de la faire avec des idées), contre des doctrines dont ils sont incapables de discuter les titres et de comprendre la grandeur. Ce parti existe, il se répand, il se multiplie, il a son organisation, ses pouvoirs, sa diplomatie, son système d'alliances, ses moyens

d'action et d'intimidation contre qui le brave. Sa polémique babituelle n'est guère que la liquidation de tous les préjugés et de toutes les rancunes contre le Christianisme. Il échappe donc à toute définition bien précise; on ne le peut définir que par ses haines, c'est-à-dire par ses négations. Le seul principe qui fasse son unité, c'est un principe d'exclusion. Tout ce qui, de près ou de loin, tient à une doctrine religieuse lui paraît un reste dégradant de superstition, pis que cela, une menace de servitude pour les autres. Ni la liberté civile ne lui semble assurée, ni la civilisation garantie contre les revenants du moyen âge, tant que le Christianisme est encore debout au milieu de nous, comme une insurrection en permanence contre la société moderne. Il n'y a plus à compter, nous dit-on, que ces doctrines et ces institutions rétrogrades s'amendent jamais. Il faut en finir avec elles. Le seul moyen de les réformer, c'est de les supprimer.

Voilà le libéralisme du parti. Il faudrait la plume d'un la Bruyère pour peindre ce libéralisme comme il le mérite et l'immortaliser par un de ces portraits qui vivent toujours. C'est un fanatisme à rebours, une intolérance retournée, celle des libres penseurs (car il y en a une même de ce côté de l'opinion), la plus odieuse de toutes, parce qu'elle est l'intolérance aggravée d'un mensonge. Plaisants libéraux qui ne se doutent pas que le libéralisme consiste à aimer la liberté, même chez ses adversaires, et à prouver qu'on l'aime en la respectant.

Comme tout fanatisme, celui-ci fait valoir ses raisons. Il invoque le salut public, la nécessité sociale, le besoin de faire contre-poids à des réactions menaçantes, à l'invasion du fanatisme religieux. Tout cela ne change pas son essence. Je n'aime pas plus un fanatisme qu'un autre. Tout cela n'excuse ni les violences qu'il exerce sur les consciences par l'injure, ni les ombrages qu'il répand dans l'opinion contre tout écrivain, indépendant des coteries, qui ne se courbe pas sous le niveau de ses exigences. Il a sa loi des suspects qu'il applique avec passion et sans discernement. Vous avez beau affirmer que vous tenez pour toutes les conditions et les garanties de la vie laïque, pour tous les droits de la libre pensée, pour la société civile, pour l'indépendance réciproque du spirituel et du temporel, de l'Église et de l'État. Cela ne suffit pas. Est suspect, aux yeux pénétrants et jaloux du parti, non pas seulement un catholique quelconque, à quelque note politique qu'il réponde, dans cette gamme très-vaste qui va de Bossuet à M. de Sacy [1], et dans laquelle il y a place pour un grand nombre de consciences; mais encore, tout protestant qui n'aura pas souscrit aux apo-

1. Qu'on veuille bien nous excuser de prendre un nom propre, parmi nos contemporains, pour mieux expliquer notre pensée. Certes, la politique de Bossuet n'a guère de points communs avec le libéralisme moderne que représente avec autorité, parmi nous, M. de Sacy. Mais, de l'un à l'autre, la doctrine religieuse n'a pas changé dans la diversité des temps et des civilisations. N'est-ce pas une preuve manifeste que la Religion catholique, dans son essence, n'est liée à aucune forme, à aucun parti politique?

théoses décernées par le parti, tout philosophe qui aura fait profession de spiritualisme chrétien. Le jour où M. de Pressensé a pris la plume pour réfuter M. Renan, ce jour-là il y a eu, parmi les protestants, un suspect de plus à mettre à côté de M. Guizot qui l'est depuis longtemps, du jour où il a déclaré sa foi au surnaturel. Suspect encore l'auteur de *Sibylle* quand il revêtait de couleurs romanesques sa secrète complaisance pour la superstition. On parle des ombrages et du despotisme de l'Orthodoxie. Je ne connais pas d'orthodoxie plus despotique et plus ombrageuse que celle que j'essaye de peindre.

C'était là un public tout gagné d'avance à un livre qui attaquerait la Religion chrétienne dans sa source. Les chefs du parti n'ont pas été fort éloignés de supposer que la *Vie de Jésus* était un manifeste en leur faveur. « C'est un drapeau, ont-ils dit; soutenons-le quand même. » Certes, M. Renan est bien innocent de toute complicité avec cette sorte de partisans. Il est au-dessus de ce genre de triomphe. Mais il y a toujours, dans les grands succès, des influences d'un ordre inférieur qui s'y mêlent pour tout gâter, et qu'on voudrait bien désavouer. C'est la partie la moins enviable, à coup sûr, de la popularité. Mais il faut la subir, quoi qu'on fasse, quand on veut être populaire. C'est la lie du succès. Elle est toujours au fond.

Passons dans des sphères plus hautes, dans celles où l'on pense.

On ne contestera pas que le Christianisme rencontre en France, à l'heure qu'il est, parmi les esprits les plus éclairés, un certain nombre d'adversaires très-exclusifs, très-décidés, qui semblent « avoir reglé une fois pour toutes leur compte avec l'infini. » Mais il y a bien des manières de procéder contre le Christianisme. On procède à la façon de Voltaire, ou à la façon de Strauss, de mille autres manières encore plus modernes. Voltaire, quoi qu'on en dise, n'a pas perdu tout son empire. On a beau nous assurer qu'il est depuis longtemps dépassé, qu'il ne suffit plus à notre degré de culture philosophique, qu'il n'a pas de système de critique, à moins que l'épigramme perpétuelle, la légèreté du commentaire, l'étourderie dans la citation, l'abondance des contre-sens ne constituent un système; qu'il n'excelle que dans la polémique, qui est un genre inférieur. Cette polémique est si bien adaptée aux qualités et aux défauts de l'esprit français, qu'elle fait encore impression sur un grand nombre de nos compatriotes, ceux qui sont gais.

Mais il y a aussi ceux qui sont tristes, il y a ceux qui sont sérieux. A leur usage, se fait tout un travail de critique religieuse merveilleusement adapté à leurs goûts. Grâce à ce travail si délicatement préparé, ceux qui ne goûtent pas Voltaire ont de quoi se satisfaire. Sans avoir lu ni Paulus, ni Strauss, ni Baur, ni Ewald, sans savoir s'il y a une école de Tubingue, une école de Gœttingue, ni en quoi elles diffèrent, sans avoir aucun brevet officiel

d'université allemande, ils n'en ont pas moins respiré les idées qu'une prévoyante érudition sème chaque jour dans des livres agréables, et qui de là se répandent dans l'air. Chacun prend de ces idées ce qui convient à son tempérament. Les uns admettent la réalité des faits évangéliques ; mais disciples, sans le savoir, du rationalisme sec de Paulus, ils nient qu'il y ait là rien de merveilleux, et à chaque miracle de l'Ancien ou du Nouveau Testament, ils assignent avec une entière sécurité sa cause naturelle. Le passage de la mer Rouge? question de marée. Les plaies d'Égypte? phénomène du climat. La multiplication des cinq pains? phénomène de frugalité. — D'autres manifestent des tendances d'esprit plus mystiques. Des explications si sèches ne leur suffisent pas. Les forces cachées de la spontanéité humaine séduisent leur imagination. Traduisant Strauss à leur manière, ils admettent le merveilleux, mais en niant que ce merveilleux soit dans les faits. Il est dans l'esprit humain. Il est dans les grands instincts de cette humanité inconsciente, impersonnelle, qui répand à flots le miracle sur le monde réel, et transforme tous les faits en symboles. — Pour d'autres enfin, les récits évangéliques ne sont pas un mythe, ils sont une légende. La différence, si subtile qu'elle soit, existe cependant, puisqu'on a prétendu en faire une théorie. Jésus n'est plus une simple figure métaphysique, c'est une personne; sa réalité historique et celle de ses témoins restent intactes, mais les témoins ont mal

vu, voilà tout. Ils ont vu avec leur imagination troublée. L'hallucination, une sorte de vertige, la perception indécise, plus tard les récits grossissants, le désir de glorifier le héros, peut-être aussi une innocente et secrète complicité du héros, voilà les éléments de la légende. Cela suffit à la conversation, et en France nous n'en demandons pas davantage.

On ne renonce pas pour cela au Christianisme; bien au contraire, mais on a pour lui une de ces amitiés équivoques qui ne s'attachent à une religion que pour la dissoudre, sous prétexte de l'épurer. On l'interprète, on le transforme; on détruit la chose, mais on tient au nom.

Il y aurait un curieux travail de statistique morale à faire sur la quantité de ces opérations qu'on impose au Christianisme. Chacun élimine ce qui gêne ses habitudes d'esprit, son humeur, ce qui trouble son point de vue particulier. On prend le droit de choisir ce qui plaît, de laisser le reste. On prétend, après tout cela, être chrétien. C'est une prétention.

La constitution de l'Église, le célibat des prêtres, toute l'institution des sacrements, voilà ce qui succombe généralement à la première opération. Mme Sand nous présente dans la religion épurée de *Mlle la Quintinie*, le type du Christianisme tel qu'elle le veut établir. Elle a charge d'âmes. Elle porte dans l'accomplissement de son œuvre une sincérité passionnée; elle répète avec foi le catéchisme que lui a enseigné le vicaire Savoyard.

D'autres, plus hardis, ne s'arrêtent pas à cette petite guerre ; ils éliminent franchement de la Religion les miracles qui sont le surnaturel dans les faits, et les dogmes qui sont le surnaturel dans les idées. Ils sont bien convaincus qu'en faisant cela, ils conservent le Christianisme dans son essence et ne font que le débarrasser de l'inutile.

Il ne reste d'intact que la morale. Encore ici chacun fera son choix. Il y a dans les enseignements du Christ toute une part de préceptes durs à la nature, insupportables à certaines sensibilités, et qui brisent devant l'amour divin toute résistance humaine. Cela nous gêne. Pourquoi ne pas l'éliminer? La morale elle-même n'échappe pas à ce besoin d'épuration, à ces scrupules délicats. Qu'elle subisse l'opération.

Après cela, que reste-t-il ? Le Christianisme idéal, c'est-à-dire, une religion libre, individuelle, sans dogme et sans lien, sans théologie ni église; religion éclectique et sentimentale que chacun règle et construit selon sa notion de Dieu, admettant sous ce nom vague et confus tous les grands hommes, tous les grands moralistes pêle-mêle et sur la même ligne, bâtissant dans l'avenir cette Jérusalem dont nous parlait un jour M. de Sacy, « la Jérusalem aux cent portes sur lesquelles on écrira le nom de Mahomet à côté de celui de Moïse ; le nom de Bouddha à côté de celui de Jésus-Christ, et pour que tout le monde soit content, les noms de Voltaire et de Rousseau à côté de ceux de saint Pierre et de saint

Paul. Voilà une Jérusalem qui ressemble singulièrement à la tour de Babel. Mais la vieille Babel a fini par la confusion des langues et celle-ci commence par la confusion des idées. Cela promet. »

Ce Christianisme de l'avenir est-il logique? Est-il possible? Est-il encore le Christianisme? En quoi diffère-t-il de la philosophie pure? Pourquoi s'obstiner à garder un nom, qui peut faire illusion à de pieuses naïvetés? Je déteste ces abus de mots qui trompent la conscience publique. Je ne trouve pas mauvais qu'on soit philosophe quand on croit avoir de bonnes raisons pour n'être que cela; mais pourquoi veut-on paraître autre chose?

Au moins le travail d'épuration s'arrêtera-t-il là? quelle erreur de le croire! et pour cela, comme il faut peu connaître nos raffinés du sentiment pur! Il reste encore, dans le Christianisme ainsi élaboré, une affirmation timide et isolée au milieu de négations radicales, une seule, l'affirmation de Dieu. Mais n'y a-t-il pas mille manières de concevoir Dieu? Combien de temps subsistera cette dernière affirmation sous les coups de la critique religieuse? Ce Dieu, êtes-vous bien assuré qu'il soit un être? Que vous importe, après tout? La seule chose qui importe, c'est d'avoir en soi le sentiment du *divin*. Combien de ces délicats hésiteraient devant cette question nettement posée: « le *divin* (je ne dirai pas Dieu, pour ne pas préjuger la question), a-t-il conscience de lui-même dans un être déterminé, hors de l'humanité, au-dessus de la nature? »

Voilà la dernière question, la première, si l'on veut, à laquelle toutes les autres devraient être subordonnées.

Telle est l'étrange complexité du problème religieux dans lequel se rencontrent aujourd'hui tant d'équivoques, tant de malentendus volontaires ou non, tant de confusions d'idées, tant de contradictions, signes d'un temps où la pensée ne va que bien rarement jusqu'à son terme, et où elle a peur des noms qui expriment les choses.

C'est dans ce milieu moral, si plein d'incertitudes et de troubles, que s'est produit, avec un retentissement qui dure encore, le livre de M. Renan. C'est ce public multiple, mais dont les éléments n'étaient pas reliés entre eux, qui en a fait le succès prodigieux. Cette œuvre a eu la bonne fortune d'être comme un signe de ralliement pour les opinions les plus différentes, qui, ce jour-là, se sont comme par miracle entendues. Toutes se sont réunies autour d'elle, toutes ont cru s'y reconnaître. Inconsistant, mobile, coloré de mille nuances qui tantôt se heurtent, tantôt se transforment les unes dans les autres, indécis de formes et de contours, sans relief sinon sans éclat, ce livre ne vous rappelle-t-il pas le nuage d'Hamlet, où chacun voit ce qu'il veut y voir, que chacun modèle sur l'image de son caprice et de son rêve, où chacun place l'objet flottant de sa fantaisie?

CHAPITRE IV

LA RENAISSANCE DU NATURALISME

M. TAINE

CHAPITRE IV.

LA RENAISSANCE DU NATURALISME.

M. TAINE.

I

Avec M. Renan, c'est la critique pure qui triomphe; avec M. Taine, c'est la critique positive. Les talents et la direction des talents diffèrent; mais tous deux ont eu la même fortune d'agiter les esprits et de les passionner. La faveur publique n'a pas manqué à M. Taine. Faut-il en chercher loin les raisons? Y a-t-il besoin d'autres causes pour expliquer le succès que les causes immédiates? D'une part la curiosité du public, vivement excitée, habilement tenue en haleine par des révélations progressives qui semblent faire supposer qu'on n'ose pas tout dire et qu'on tient en réserve la parole suprême; d'autre part d'impérieuses et brillantes facultés, mises en relief par l'éclat même de certains défauts, beau-

coup d'esprit avec un peu de scandale, une verve d'agression contre certaines idées qui n'épargne pas toujours les personnes mêmes, la hardiesse des excursions les plus imprévues dans tous les domaines de la pensée, une prodigieuse tension de volonté appliquée sur tout sujet, un excès de force porté soit dans le raisonnement, soit dans la peinture des hommes et des choses, la logique et la couleur à outrance, alternant dans des ouvrages divers ou dans des parties différentes de la même œuvre sans se fondre ensemble, se juxtaposant sans se mêler, comme si l'on s'adressait à deux publics entièrement différents, tout cela suffirait à expliquer le rapide succès de M. Taine. D'autres raisons se joignent à ces causes qui tiennent au talent de l'auteur et à l'emploi qu'il en a fait : la réaction contre la domination du spiritualisme, compromis par la disgrâce passagère de la métaphysique, désigné comme une tyrannie par d'habiles frayeurs; l'assimilation violente de la littérature et de l'histoire à ces sciences exactes dont le progrès est un élément de la grandeur de notre temps et de notre pays; l'apparente utilité des conclusions entrevues, qui doivent dispenser à jamais la raison humaine de tout souci mystique, de toute recherche au delà des faits et des lois; en tout l'affinité de M. Taine avec les instincts positifs de son époque, qu'il flatte en les exprimant et qui s'applaudissent eux-mêmes en applaudissant ce jeune et vigoureux talent.

Trois choses sont à considérer dans l'œuvre déjà

étendue de M. Taine, sa polémique contre l'école spiritualiste, sa doctrine, sa critique littéraire qui n'est qu'une vérification du système, une preuve à l'appui.

C'est la doctrine surtout que nous essayerons de saisir, sans pouvoir être assurés de toucher juste sur tous les points. Certes, le jour où M. Taine nous livrera son dernier mot, on peut croire qu'il y mettra une décision virile, une clarté vraiment philosophique et digne de ses maîtres. Mais ce jour n'est pas venu, et en attendant, ce n'est guère que par occasion, par échappées si je puis dire, que ses conclusions se laissent entrevoir. Dire que M. Taine les dissimule serait injuste; dire qu'il les révèle complétement serait inexact. Même après cette étude sur la *Philosophie anglaise* et particulièrement sur la logique de M. Mill, où tant de choses sont ramassées dans un si court espace, où la doctrine, comme impatiente d'éclater au jour, se trahit par les plus graves aveux, il reste encore plus d'un doute au lecteur, sinon sur les véritables tendances de cet esprit, au moins sur ses origines, où se mêlent confusément Hegel et Condillac, Spinoza et M. Auguste Comte. Sans rechercher trop curieusement par quel subtil effort se trouvent réconciliées ces influences en apparence opposées, il nous suffira de marquer l'inspiration qui domine dans les écrits de M. Taine, l'aversion pour toute réalité métaphysique, le mépris pour tout ce qui n'est pas phénomène ou loi, l'exclusion de tout élément *à priori* dans la connaissance ramenée à

l'expérience et à l'abstraction, d'un mot le Naturalisme, le même au fond que celui du dix-huitième siècle, mais avec des formes plus systématiques, une multitude ordonnée de notions empruntées à diverses sciences, et sur tout cela un vernis d'Hégélianisme qui déguise ces vieilles nouveautés.

M. Taine a commencé par être une plume de guerre. Voici ce qu'il écrivait dans son livre sur *les Philosophes français* : « Quel plus grand plaisir que de se battre? Combattre, c'est se donner le sentiment de sa force, s'animer par la résistance, jouir du danger, rouler dans le torrent tumultueux de toutes les émotions contraires. » L'entraînement de l'idée amenait cette allégorie : « Combattre, en philosophie, c'est mettre la couronne de la Victoire sur la tête de la Vérité. » L'image est-elle exacte? Combattre n'est pas toujours vaincre. Espérons-le pour cette vieille philosophie qui croit encore aux chimères métaphysiques et que M. Taine s'est donné la mission de détruire.

De toutes les hardiesses de M. Taine, celle que je goûte le moins est de vouloir, à tout prix, faire de la philosophie amusante. Il y avait deux manières d'attaquer le spiritualisme, la discussion et la plaisanterie. M. Taine a mêlé les deux manières. Je le regrette. M. Taine pense fortement et discute de même. Ses dispositions naturelles et ses études très-variées l'ont préparé aux luttes dialectiques. Mais il a trop bien compris son temps littéraire, il sait que la vogue est aux amuseurs et il a voulu égayer son

public, même en lui parlant de métaphysique. Quelle tentative périlleuse pourtant d'introduire l'agrément du feuilleton dans une théorie sur la perception extérieure, ou dans une discussion sur l'origine des idées! Le public, qui ne demande qu'à rire, s'est montré généralement satisfait. On a trouvé de la nouveauté dans le tour de cette polémique, dans ces dialogues fictifs, dans ces vives anecdotes. On a surtout remarqué l'ingénieux procédé de la biographie rétrospective, par laquelle M. Taine, faisant l'intérim de Dieu, replace au milieu d'un autre siècle et d'une autre société des hommes fourvoyés parmi nous, comme M. Cousin et M. Jouffroy. Il démontre de la manière la plus dégagée que l'impuissance et les travers de ces grands talents viennent d'une erreur de la nature qui les a fait naître trop tard et mal à propos; et reprenant avec son esprit l'œuvre que la Providence a manquée, il leur impose une histoire et une vie toute différentes de la réalité. On devine quelle occasion pour placer les épigrammes. Ç'a été pour le public un vif amusement de voir M. Cousin prêchant le Carême à la Cour en 1670 et M. Jouffroy prenant ses grades en 1700 à l'Université de Cambridge. Le succès a été très-grand. L'abbé Cousin, confesseur de madame de Longueville, quelle bonne fortune! Les deux biographies ont réussi.

Quelques lecteurs difficiles, mais je soupçonne que ce sont des pédants, se sont plaints. Ce parti pris

de plaisanterie, dans un livre de controverse philosophique, inquiète un peu ces esprits méticuleux qui voudraient juger le fond de la querelle et ne savent pas trop quel crédit donner à l'interprétation des doctrines par un tel adversaire, en ses terribles gaietés. Et puis, il y a dans le ton de ce livre un je ne sais quoi qui les blesse; ils regrettent qu'on n'ait pas usé de plus de réserve, dans la polémique, à l'égard de certains talents supérieurs. Il a semblé à ces braves gens que, si la raison garde tout droit de s'émanciper d'un système, il n'est pas aussi évident qu'on ait le droit de traiter de cette vive façon des hommes distingués, qui tous ont été, à leur heure, et dont quelques-uns seront toujours la gloire et l'honneur de l'esprit français. Leur délicatesse, vraiment trop susceptible, a souffert à la lecture de cette page où M. Taine nous représente M. Royer-Collard achetant sa philosophie, sur les quais, pour trente sous, et de tant d'autres, où M. Maine de Biran est raillé pour son galimatias, ou bien encore de celles où l'on somme M. Jouffroy de garantir aux bœufs la vie future par le même argument qui la garantit aux hommes. — Voilà bien des idées de vieilles gens! Je ne sais aussi par quel scrupule de puristes ils désapprouvent l'emploi à haute dose de la fantaisie dans le style philosophique. Ils ont souligné, dans leur exemplaire, cette phrase si vive, où se marque le sans-façon de nos jeunes écrivains, ennemis de la grande période: « M. Royer-Collard passa trois ans,

défaisant l'ouvrage des autres et creusant de toute sa force, au milieu de la route, un mauvais trou. — *Quel trou?* La théorie de la perception extérieure. » Ailleurs, ils m'ont indiqué, avec une horreur vraiment plaisante, une image toute moderne; c'est une comparaison tirée des *gros ornements nouvellement adoptés par les dames*. Enfin l'un d'eux, choqué des formes que revêt la polémique chez le jeune auteur, résumait ainsi ses impressions : « Il est fâcheux d'être réfuté par lui. D'ordinaire, quand un philosophe prête des sottises à ses rivaux, il est généreux, et les méchants expliquent la chose en disant qu'il est en fonds. Mais les plus libéraux des philosophes, comparés à M. Taine, sont avares. Ce qu'il voit ou ce qu'il croit voir d'absurdités dans ses adversaires est prodigieux. Leurs fautes sont relevées avec une rudesse, une roideur de conviction, *une hauteur de mépris, une brièveté tranchante, un ton de juge*, qui interdisent le doute et terrassent la résistance. » J'allais me récrier sur la sévérité de ce jugement, quand on me le montra tout au long imprimé. On n'avait fait qu'une substitution de noms sous prétexte que M. Taine s'était pris pour modèle en voulant peindre M. Royer-Collard.

On comprendra que nous n'insistions pas sur les prétendus portraits, qui sont cependant l'ornement et qui ont fait le succès populaire du livre. Nous serions forcés, malgré nous, d'entrer dans les questions de personnes, et c'est toujours chose délicate par elle-même et qui, d'ailleurs, ne prouve rien.

Quand il serait vrai que M. Maine de Biran est imprégné de scolastique, *qu'il sue le barbarisme*, qu'il en met jusque dans ses titres, cela ne prouverait ni qu'il ne sache pas ce qu'il dit ni qu'il soit devenu *visionnaire*. L'éclectisme et surtout l'histoire des causes politiques de son succès sont la matière où M. Taine triomphe. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain. Aussi bien sommes-nous désintéressés dans la question. Les éclectiques, s'il y en a dans le sens étroit du mot, sauront se défendre. Mais il est des principes dont il est moins facile de se désintéresser que des écoles. Que les écoles se transforment ou meurent, le mal n'est pas grand; les écoles ne sont, en définitive, que des hommes; la chose essentielle, c'est que les principes ne périssent pas dans les esprits. Cela seul nous touche.

J'avoue cependant que je ne puis me consoler de voir ce noble et délicat Jouffroy si durement traité. On lui reproche de n'avoir pas marché droit au but, d'un élan géométrique, inflexible, « pour s'asseoir du premier coup dans la formule unique et dans l'expression définitive, » de s'être attardé en chemin, tentant diverses voies, jetant vingt fois les yeux autour de lui, *n'avançant que par zigzags*, distinguant, divisant, expliquant, avertissant, se précautionnant sans cesse. A cela, je répondrai : Heureux l'homme qui s'est marqué le but, dès le point de départ, en philosophie, et n'a pas dévié un seul instant! Quelle économie de temps! plus de

vagues rêveries ni de découragements. Que de troubles d'esprit, d'incertitudes douloureuses, d'angoisses de la raison sagement évités! Mais cet homme, où est-il ?

En toute chose, M. Taine simplifie trop les difficultés. Il se moque sans pitié de nos laborieuses théories de la perception extérieure. Jusqu'à présent, on avait cru que l'hallucination était une perception fausse. On a changé cela. C'est la perception extérieure qui est *hallucination vraie. La connaissance sensible est la conscience d'un simulacre intérieur, lequel paraît extérieur*, sorte d'hallucination naturelle, ordinairement correspondante à un objet réel, opération qui mène, par l'illusion, à la vérité, qui trompe l'homme pour l'instruire, et par les fantômes du dedans lui révèle les substances du dehors. — Reste à expliquer comment nous savons qu'il y a des hallucinations fausses. Si nous ne sommes en rapport qu'avec des hallucinations, il nous est impossible de savoir quand elles correspondent, ou non, à des objets réels. — Voilà ce qui s'appelle renouveler la théorie de la perception extérieure. On la renverse et tout est dit.

M. Jouffroy nous avait laissé une analyse très-délicate des sensations agréables et désagréables ; il avait usé pour cela de quelques métaphores très-transparentes et aussi rapprochées que possible de la réalité. Cette analyse décrivait les deux mouvements contraires de la sensibilité. Il faut voir comme M. Taine traite ce petit chef-d'œuvre d'une

psychologie raffinée. Ce n'est pas moins qu'*un fagot tout germanique de métaphores et d'abstractions*. Il y substitue quelque chose de très-simple, en apparence, qui résume toute sa théorie de la sensibilité. Vous donnez un coup de dent dans une pêche. Les papilles de votre langue dressent leurs houppes nerveuses pour s'imprégner du suc de la pêche. Vous considérez attentivement cette sensation délicieuse. Votre attention est un plaisir. En même temps, vos idées entrent en branle, ce qui signifie qu'elles deviennent plus nettes, plus promptes, plus vives, plus nombreuses, et que vous êtes plus gai. Pendant ce temps, vous pensez complaisamment à la pêche. Puis, par réflexion, vous songez à la porter dans votre bouche. — C'est tout. Mais cette analyse, à son tour, est-elle irréprochable? Explique-t-elle même quelque chose? Qu'est-ce que cette *sensation délicieuse?* Est-ce le coup de dent dans une pêche qui suffit à en rendre compte, même si l'on y joint le redressement des houppes nerveuses, avides de s'imprégner du suc de la pêche? Qu'est-ce que *cette attention*, qui est *un plaisir*, qui est le *plaisir lui-même?* Et ce *branle des idées* qui commence dès que les papilles se sont imprégnées du suc de la pêche? Qu'est-ce enfin que cette *tendance* qui se développe en vous par une réflexion, par la pensée qu'ayant eu du plaisir à goûter la pêche une première fois, vous en pouvez avoir une seconde fois? Je vois là un tableau de faits successifs d'ordre entièrement différent, dont les uns

n'expliquent pas les autres et qui me laissent dans ma primitive ignorance.

M. Taine nous parle d'une impression organique comme d'un premier fait d'où tout dérive. C'est la thèse sensualiste, qui place le principe de la sensibilité non dans l'âme même, mais en dehors d'elle; dans un fait tout accidentel, l'action d'un corps sur nos organes. Est-ce là le vrai? L'impression organique est-elle réellement le fait primitif auquel tout l'ordre des phénomènes sensibles se ramène et commence? Ne faut-il pas remonter plus haut que cette impulsion mécanique pour expliquer quelque chose? N'y a-t-il rien dans le fond de notre être qui précède logiquement ce fait tout extérieur? La sensation peut-elle s'expliquer indépendamment des tendances primitives de notre nature satisfaites ou contrariées? En suivant Condillac et la simplicité artificielle de son analyse, M. Taine abandonne son autre maître, Spinoza, et les vues bien autrement larges et fécondes de la psychologie des passions dans l'*Éthique*. C'est Spinoza qui, avec Malebranche, a établi avec le plus de force, contre les sensualistes de tous les temps, l'antériorité psychologique de la tendance, l'innéité du penchant dans l'âme. Avec quelle netteté d'analyse il détermine la tendance de tout être à persévérer dans son être, cet effort primitif qui est son essence même, qui le constitue, qui dirige ses premiers mouvements dans la vie, antérieurement à toute expérience, à toute réflexion, et comme il en déduit vigoureusement l'histoire de la sensibilité

tout entière, mutilée par Condillac et ses successeurs, réduite par eux à n'être plus que le résultat passif d'un phénomène venu du dehors, la succession accidentelle d'un certain nombre de faits sans lien logique, sans autre raison d'être, dans leur connexion fortuite, qu'une hypothèse préconçue, une vue particulière de l'observateur, une convenance avec le reste du système!

Voyez encore ce pauvre M. Jouffroy se mettant l'esprit à la torture pour déduire les idées morales, pour trouver le principe du devoir, pour expliquer ces grands mots obscurs : *fin*, *bien*, *destinée*, *devoir*, *obligation*, où l'on s'obstine à voir tant de choses. Il n'y a pourtant là ni sublimité ni mystère. Je recommande à ceux de mes lecteurs qui auraient quelque difficulté à entendre le principe du bien en soi et dans ses applications à la vie, la série d'opérations par lesquelles M. Taine produit l'*ordre mathématique de nos jugements et de nos sentiments moraux*. Le groupe de faits principaux, qui constitue un être, est le bien de cet être. Voilà la première définition d'où le reste découle. Les jugements qui naissent de cette formule sont plus ou moins généraux, et les sentiments étant produits par des jugements diffèrent entre eux comme les jugements producteurs. Or, le jugement universel surpasse *en grandeur* le jugement particulier; donc, le sentiment et le motif produits par le jugement universel surpasseront *en grandeur* le sentiment et le motif produits par le jugement parti-

culier. Donc le sentiment et le motif vertueux surpasseront en grandeur le sentiment et le motif intéressé ou affectueux. Nous appelons ses impulsions des prescriptions ou devoirs. — C'est à quoi se réduit toute la morale. Rien de plus, rien de moins. Ici, ce n'est pas la nouveauté qui manque, bien que Spinoza puisse y revendiquer sa part; ce qui manque surtout, c'est la clarté. Si je me jette à l'eau pour sauver un homme, sachant à peine nager moi-même, je suis vertueux. J'ai agi en vertu d'un jugement universel qui me disait que la mort est un mal, d'où j'ai déduit ce jugement particulier : la mort est un mal pour cet homme qui se noie. Mais j'en pouvais déduire un autre jugement : la mort serait un mal aussi pour moi, et je sais à peine nager. Lequel de ces deux jugements surpasse l'autre *en grandeur?* L'un me pousse dans la rivière, l'autre me retient sur le bord. J'ai bien peur que de ces deux jugements particuliers, également impérieux puisqu'ils sont égaux en grandeur, je ne préfère celui qui protége mon bien propre, c'est-à-dire *le groupe de faits principaux qui constitue mon être.*

La morale spiritualiste a pour couronnement le dogme de l'immortalité de l'âme. M. Jouffroy, dans un grand nombre de pages empreintes d'une mélancolie religieuse, où se révèle je ne sais quel instinct supérieur des choses futures, avait essayé de démontrer cette noble espérance par les aspirations infinies de la pensée et du cœur de l'homme que la vie actuelle trompe misérablement. Voici par quelle

plaisanterie M. Taine relève l'argument, qui pourtant n'est que la traduction d'un fait, l'élan naturel de l'homme vers l'idéal et le divin : « Cette proposition, que la nature d'un être indique sa destinée, s'applique au bœuf aussi bien qu'à l'homme. Or la nature du bœuf est de vivre quinze ans et de se reproduire : donc la destinée du bœuf est de vivre quinze ans et de se reproduire. Mais sa condition présente l'en empêche ; l'homme le coupe à six mois et le mange à trois ans. Donc le bœuf dont j'ai mangé hier renaîtra dans un autre monde, y vivra douze ans encore et y fera des veaux. » M. Taine se complaît dans cette raillerie, je le conçois sans peine ; il s'en égaye, je pense, avec son ami le gros mathématicien, et à la page suivante, nous le surprenons encore riant à gorge déployée *des petits veaux de la vie future*. Je ne recherche pas si Jouffroy n'aurait pas le droit de se plaindre que l'on outrage de gaieté de cœur ce qu'il y a de plus noble dans l'âme humaine, en mettant un désir intelligent et moral de pair avec un brutal instinct. M. Taine me répondrait que les aspirations de l'homme ne sont ni nobles ni belles, si elles ne le portent qu'à des illusions ; qu'elles sont chimériques, rien de plus. Il ajouterait sans doute qu'au point de vue de la science, qui ne tient compte que des faits, il n'y a pas d'hiérarchie entre les êtres, puisqu'il n'y a pas d'êtres, non plus qu'entre les diverses tendances des êtres, puisqu'il n'y a que des lois, et que, aux yeux de la nature, un bœuf vaut

un homme. Sa pensée d'ailleurs est très-nette sur la question que M. Jouffroy a si stérilement agitée, et qui, entre toutes, a le privilége de passionner le pauvre esprit humain, jouet de toutes le chimères. Il met dans l'espèce l'immortalité qu'une philosophie puérilement personnelle attribue à l'individu. Ce qui persiste, c'est le type. N'est-ce pas une assez belle consolation pour les frêles échantillons qui périssent? Vous mourez, mais la race dure. Qui donc aurait l'égoïsme de se plaindre? Le genre humain est immortel. Qu'importe que vous ne le soyez pas?

Je ne connais personne qui possède au même degré que M. Taine l'art de faire évanouir les problèmes difficiles. Mais en même temps, je ne connais que lui qui soit aussi habile pour rehausser par l'appareil les solutions les plus simples. Il raille agréablement la théorie de M. Cousin sur la raison, et y substitue une autre que nous étudierons plus loin et qui consiste à expliquer toute la connaissance par deux opérations successives qu'on appelle l'expérience et l'abstraction. Reconnaissons d'ailleurs que ni Locke ni Condillac, qui avaient pensé la même chose, n'étaient aussi gais. Ils n'avaient pas eu l'idée de ce *gros mathématicien,* qui, la craie en main, s'amuse en fumant, l'air riant et l'esprit tranquille, à découvrir des propositions nécessaires, sans se soucier de l'innéité de Descartes, ni de l'intellect divin. Quelle belle chose que la mise en scène!

« Monsieur, nous sommes philosophes, c'est-à-

dire fort embarrassés et à court. Il s'agit des propositions nécessaires. Si vous en connaissez, comment les découvrez-vous ?

— Messieurs, c'est mon métier, je n'en découvre pas d'autres; prenez des chaises, je vais en trouver devant vous. »

Ce « *prenez des chaises* » a fait merveille. Ayons le courage de sacrifier notre plaisir en laissant de côté ces piquants détails. Otons de devant nos yeux la réjouissante image de ce *gros mathématicien* qui a beaucoup plus fait pour gagner la cause de M. Taine auprès du public facile que les raisonnements les plus serrés. Ne faisons même pas grâce à ce bon M. Pierre qui traverse les deux derniers chapitres du livre sur les *Philosophes français*, avec sa cravate blanche et son habit bleu à boutons d'or, symbole du Génie de l'analyse, non plus qu'à ce savant distrait et abstrait, M. Paul qui loge dans une mansarde de la rue Copeau, en tête-à-tête avec le Génie du Système. Ces deux portraits sont tracés avec un luxe de détails et un relief qui fait croire que M. Taine, romancier, aurait continué Balzac. Le trait réel est poussé si loin, que les noms véritables de M. Pierre et de M. Paul viennent sur les lèvres. C'est le triomphe du trompe-l'œil. Mais les photographies n'ajoutent rien à l'intérêt sérieux du livre ; peut-être elles le diminuent, en le dispersant. Oublions aussi cette peinture qu'on pourrait appeler: *Une matinée d'août à Oxford*, et qui vient couronner d'un éclat inopiné une longue suite d'abstractions

concentrées[1]. Ces ornements trop brillants, au lieu de reposer l'esprit par une harmonie, l'inquiètent par une sorte de désaccord. Ils arrivent systématiquement, à point nommé, dans les œuvres où l'on a quelque raison de craindre l'excès de tension logique. L'art serait de mêler si harmonieusement le charme d'une riche imagination aux théories les plus abstraites, que la séparation ne fût pas possible et que l'ornement semblât naître du sujet même. Ici le point de jonction se marque aux yeux les moins prévenus. A telle ligne où finit le raisonnement, l'imagination s'excite et se met en fête; la poésie s'éveille, la comédie s'égaye, la satire se développe dans un libre discours. Tout en admirant cette brillante faculté des métamorphoses chez l'écrivain, on résiste à l'effet qu'il prétend vous imposer. Toujours trop de *symétrique* et de voulu, c'est l'impression qui domine dans ces œuvres. Beaucoup de talent gâté par le parti pris.

II

Allons au fond des choses, c'est-à-dire aux principes de la doctrine, qui seuls importent.

Une question psychologique, la question des idées, qui contient toute la logique en germe; deux problèmes qui sont toute la métaphysique, le problème des

1. *Étude sur la philosophie anglaise.*

existences et celui des origines; voilà dans quel cercle nous renfermerons cette étude. Ces trois questions se tiennent et s'enchaînent. De chacune d'elles sort la même conclusion, la suppression des êtres métaphysiques, substances et causes.

Je ne prétends pas que la théorie de l'école spiritualiste sur les idées soit irréprochable ni complète; je n'ai aucun goût pour défendre, en de si graves matières, des intérêts particuliers ni des noms propres. Je ne suis l'avocat d'aucun système ni de personne. J'accorde très-volontiers à M. Taine que la théorie de la raison est loin d'être faite, qu'à peine est-elle ébauchée. Il n'y a qu'un point, mais capital, sur lequel la tâche soit achevée, c'est la démonstration de l'impuissance de l'empirisme pour expliquer la connaissance. Maintenant que l'école spiritualiste a établi une excellente méthode de réfutation contre la doctrine toujours renaissante de Locke et de Condillac, il lui reste à constituer définitivement la théorie des idées. Pour cela, que faut-il? Qu'elle commence à faire une sévère réduction des prétendus principes qui encombrent stérilement les abords de la métaphysique; qu'elle cherche à dégager ce qui est véritablement primitif de ce qui est dérivé; qu'elle marque d'une manière plus rigoureuse encore que Kant lui-même ne l'a fait, la distinction fondamentale des jugements analytiques, qui ne sont que des équations, et des jugements synthétiques *à priori*, qui sont tout autre chose, malgré le subtil effort de Hegel pour réduire les se-

conds aux premiers; qu'elle détermine enfin avec précision l'office principal de la raison, qui est moins de contempler des essences idéales que de construire des propositions nécessaires, de les combiner entre elles, d'en déduire de nouvelles par un effort continu d'activité logique, et travaillant sur les données empiriques, à la lumière des notions véritablement premières, d'élaborer et de produire ces vérités, substance de la logique, principes de toute science. Certaines doctrines plus mystiques que spiritualistes inclinent trop, j'en conviens, à considérer la raison comme une faculté contemplative qui trouve la vérité toute faite et qui découvre les principes dans je ne sais quel ciel intelligible ouvert complaisamment devant elle. Au contraire, rien de plus actif que cette faculté en nous : c'est par l'action qu'elle se réalise, qu'elle se détermine, qu'elle produit la connaissance. L'intuition n'est que le commencement de ses laborieuses opérations qu'elle poursuit sans relâche, sous l'impulsion de certaines données primitives, qui la sollicitent à agir sans même qu'elle en ait toujours une claire conscience. Une théorie définitive de la raison consisterait donc à marquer ces éléments vraiment primitifs de la connaissance humaine, et à faire voir comment, s'appliquant aux notions expérimentales, cet *à priori* donne naissance aux propositions nécessaires, les légitime et les soutient contre tous les efforts du scepticisme.

Ce n'est pas le lieu de tracer le plan de cette théorie, telle que je la conçois; mais je suis assuré que des critiques telles que celle de M. Taine, très-pressantes sur les points vulnérables des doctrines généralement reçues, exerceront sur elles une utile contrainte, les forçant à se corriger, à se compléter, à s'organiser scientifiquement. Et ce n'est pas un médiocre service que nos adversaires auront rendu à la cause du spiritualisme, s'ils l'amènent, de gré ou de force, à produire cette théorie dont les éléments existent déjà, mais dispersés, et à convertir en une doctrine arrêtée des ébauches et de vagues tendances.

En attendant, quelles lumières nouvelles M. Taine nous apporte-t-il sur la question? Il répète, avec tous les partisans de l'empirisme, déclarés ou non, que les opérations de la pensée n'ont aucune source mystérieuse ni surhumaine; que deux mots les résument : *expérimenter*, *analyser;* que tout est là. L'expérience nous donne les faits, l'analyse nous donne les lois. La vérité est dans les choses; il suffit donc, pour la trouver, de décomposer les choses, de les résoudre par l'analyse en leurs éléments, de noter ces éléments par des signes précis, d'assembler ces signes en formules exactes, de convertir ces formules les unes dans les autres, et d'arriver, par des équations, à l'équation finale, qui est la vérité cherchée. Étudier un fait particulier, l'analyser, retrouver les termes abstraits qu'il recouvre et qu'il cache, voilà toute l'explication des prétendues opé-

rations de la raison. Elles n'ont donc rien en soi de mystique; elles ne procèdent ni de l'extase ni de l'intuition; elles ne sont que l'analyse travaillant sur des idées et des jugements acquis par l'expérience. L'analyse n'ajoute rien aux données de l'expérience : elle n'en sort pas, elle creuse sur place.

Voyez les propositions nécessaires et universelles naître sans effort de la notion d'un objet limité et contingent. De tel triangle particulier, on tire, par abstraction, l'idée générale de triangle. Cette idée étant générale convient à tous les triangles; donc, ses propriétés se retrouvent dans *tous* les triangles. Dans ce mot *tous*, vous voyez naître les propositions universelles. — De ce même objet, triangle contingent, on tire un groupe d'idées qu'on réunit en une seule notion. Cette notion est identique aux idées qui la composent, et qui ne sont qu'elle-même sous un autre nom. On ne peut donc l'en séparer, puisqu'on ne peut la séparer d'elle-même. *Il faut* donc que toujours et partout elle les contienne. Dans ce mot *il faut*, vous voyez naître les propositions nécessaires[1].

J'arrête ici M. Taine et je lui demande si cette faculté de découvrir dans les choses limitées des rapports entre des abstraits, c'est-à-dire des rapports universels, n'est pas déjà la raison sous sa forme discursive, mais enfin la raison, c'est-à-dire ce que

1. *Les philosophes français du dix-neuvième siècle*, chap. VII.

l'on oppose à l'expérience, qui ne perçoit que la chose limitée et rien au delà; si cette faculté de découvrir des rapports nécessaires dans les choses contingentes n'est pas également la raison, c'est-à-dire ce que l'on oppose à l'expérience, qui, bornée à elle-même, ne perçoit que la chose contingente et rien de plus. Qu'importe que M. Taine appelle ce procédé *analyse* ou *abstraction*, si c'est la même raison qu'il décrit? Analyse, soit. Le mot convient, en effet, à ce genre d'opérations et marque bien le travail que la raison accomplit sur les données de l'expérience; pourvu qu'on nous accorde que ce genre d'analyse qui convertit les données concrètes en purs abstraits, qui découvre l'universel et le nécessaire dans les choses limitées et contingentes, qui prononce à un certain moment de l'opération ces deux mots *tout* et *il faut*, à l'occasion d'un objet particulier, ajoute à l'expérience quelque chose que l'expérience ne contient pas et n'explique pas, précisément cette conception de l'universel et du nécessaire qui est le privilége de l'homme et qui étend notre pensée bien au delà du fait particulier que révèle la sensation ou la conscience. Concevoir ces deux idées, n'est-ce pas déjà faire œuvre de raison? M. Taine nous explique à merveille comment l'analyse découvre le rapport universel ou rapport entre deux abstraits, le rapport nécessaire ou rapport d'identité. Mais la double conception qu'impliquent cette recherche et cette découverte ne dépasse-t-elle pas singulièrement la portée de l'ex-

périence? Ne se rattache-t-elle pas à cet ordre de notions supérieures qui sont précisément ou les données ou les produits de la raison, et qu'on a de tout temps, sous les noms les plus divers, opposées aux idées acquises par l'expérience, comme quand on oppose le droit au fait, la loi au phénomène, l'idéal au réel, l'intelligible au sensible?

C'est surtout dans les propositions mathématiques que M. Taine prend ses exemples, et pour cause. Il n'a pas de peine à les réduire à des identités, ce qui n'est pas une découverte, et à rendre compte ainsi, par l'analyse, du genre d'évidence qui les caractérise. Étant donnée cette proposition, que deux droites ne peuvent enclore un espace, M. Taine en explique très-clairement l'origine et la valeur. Il considère une droite non dans son image, mais dans sa définition; il l'étudie dans ses éléments, il la résout en ses facteurs. Cette opération analytique le conduit à cette conséquence prévue que deux droites ayant deux points communs coïncident dans toute leur étendue intermédiaire, en d'autres termes, que si deux droites enfermaient un espace, elles ne feraient qu'une droite et n'encloraient rien du tout. La définition d'une droite analysée produit donc cet axiome que deux droites ne peuvent enclore un espace. Ce n'est là qu'une proposition identique, unissant deux termes dont le second est une portion du premier[1]. Tout cela est incontestable. Mais où

1. *Étude sur la philosophie anglaise.*

nous ne pouvons suivre M. Taine, c'est quand il affirme sans preuve que tous les axiomes sont ainsi; qu'il suffit de les décomposer pour apercevoir qu'ils vont non d'un objet à un objet différent, mais du même au même; qu'il suffit de résoudre les notions d'égalité, de cause, de substance, de temps et d'espace en leurs abstraits, pour démontrer les axiomes d'égalité, de substance, de cause, de temps et d'espace. Voyez l'habile mélange que fait M. Taine de ces axiomes. Ce qu'il affirme est vrai de quelques-uns d'entre eux seulement; mais l'esprit, entraîné par l'affirmation impérieuse de l'écrivain et l'évidence d'une partie de cette affirmation, ne prend pas le temps et la peine de réfléchir sur la diversité de ces principes. Si l'axiome de l'égalité exprime que des grandeurs égales ajoutées ou retranchées à des grandeurs égales font des sommes égales, si les axiomes de temps et d'espace établissent que tout corps est situé dans l'espace, tout phénomène dans le temps, M. Taine a bien raison de dire, en effet, qu'il n'y a en tout cela ou que des tautologies ou que des identités retrouvées par l'analyse. Mais ce qui est exact de telles propositions ne l'est pas d'autres principes qui s'y trouvent mêlés, comme les principes de substance et de cause; pour ceux-ci, les plus importants, la démonstration reste à faire.

Seule, l'abstraction, suivant M. Taine, nous rend capables de connaissances absolues et infinies; c'est grâce à elle que nous possédons, dans les axiomes, des données qui non-seulement s'accompagnent l'une

l'autre, mais dont l'une renferme l'autre. C'est cela qui fait les axiomes, et cela seul. Si les deux données sont telles que la première enferme la seconde, nous établissons par cela même la nécessité de leur jonction; partout où sera la première, elle emportera la seconde, puisque la seconde est une partie d'elle-même et qu'elle ne peut pas se séparer de soi. Leur liaison est donc absolue et universelle, et nous possédons ainsi des vérités qui ne souffrent ni doutes, ni limites, ni conditions, ni restrictions. Au vrai, il n'y a qu'un axiome, celui d'identité. Les autres ne sont que ses applications ou ses suites[1].

Voilà ce que nous dit M. Taine, et tout cela est à peu près exact, s'il ne s'agit que d'une partie de nos propositions nécessaires, de celles qui procèdent par voie d'identité comme dans les mathématiques. Même pour celles-là, cependant, toute difficulté n'est pas résolue par cette explication si facile et si claire en apparence. Quand on appuie tous les jugements analytiques sur l'axiome d'identité, il reste à expliquer cet axiome lui-même que M. Taine nomme et reconnaît, et dont la vertu est d'exprimer avec tant de force l'affirmation de la pensée par elle-même. Il reste à montrer si cette faculté de percevoir l'impossibilité logique des contradictoires n'est pas cette même raison que M. Taine s'obstine à nier, ou si, remplissant de pareils offices, cette *analyse* ou *abstraction* diffère de la raison autrement que par le

1. *Étude sur la philosophie anglaise.*

nom, ce qui serait, on en conviendra, de médiocre importance. Il reste enfin à marquer ce singulier pouvoir et ce droit qui ne peuvent être qu'un pouvoir et un droit rationnels puisqu'ils seront toujours inexplicables par l'expérience, le pouvoir et le droit de dire à un certain moment : dans *tous les triangles*, dans *toutes les sphères*, par la définition même du triangle et de la sphère, *il faut* que cela soit ainsi.

Mais voici quelque chose de plus grave. C'est fort arbitrairement que M. Taine assure, sous la caution d'Hegel, que tous les jugements *à priori*, axiomes ou principes, ne sont et ne peuvent être que des jugements analytiques. Il y a toute une classe de jugements universels et nécessaires qui, n'ayant aucun des caractères de l'analyse, sont absolument réfractaires à toutes les subtilités de l'empirisme; ce sont les jugements *synthétiques à priori;* ce sont ces jugements primitifs et pourtant irréductibles à des identités, d'où sort la science tout entière des premiers principes et des premières causes, les jugements métaphysiques proprement dits. Dans ces propositions, l'attribut n'appartient plus au sujet comme quelque chose qui en est inséparable, qui est pensé en même temps que lui, sous le même nom, avant d'être pensé à part sous un nom différent; ici l'attribut exprime une idée nouvelle, il ajoute quelque chose à notre connaissance en se réunissant au sujet, en se combinant avec lui, ce qu'exprime le mot *synthèse*.

M. Taine prend résolûment le parti de nier l'exis-



tence des jugements synthétiques *à priori*; et il s'efforce de retrouver sous ces prétendues synthèses, formées *à priori* par la raison, de pures identités abstraites, obscurcies par un langage inexact, élevées par une fausse science au rang d'axiomes métaphysiques. C'est un engagement difficile à remplir, mais qu'il faut soutenir jusqu'au bout, sous peine d'abdiquer la théorie. Quelle ressource, en effet, resterait à l'empirisme, s'il était prouvé qu'il existe dans l'esprit un seul principe de ce genre, c'est-à-dire que l'entendement, de sa propre autorité et par sa naturelle vigueur, sans rien tirer de l'expérience que l'occasion de son jugement, produit une de ces propositions où l'idée de l'attribut, bien que distincte de celle du sujet, s'y ajoute et s'y attache par un rapport universel et nécessaire? Dans ce cas, il faudrait bien reconnaître qu'il y a quelque chose d'inné à l'entendement, et c'est ce que l'empirisme ne peut admettre sans se désavouer.

On prétend que toute proposition de cette nature est impossible, contraire aux lois de la pensée, le sens unique et toute la force du verbe étant d'exprimer que l'attribut est enfermé dans le sujet. Si donc il y a des exceptions apparentes, il faut, nous dit-on, qu'elles rentrent dans la règle générale. Ce n'est là qu'une assertion toute gratuite. — La force du verbe, ajoute-t-on, est d'affirmer l'attribut du sujet. — Cela ne signifie pas que l'attribut est enfermé dans le sujet, mais seulement qu'il lui convient; le verbe exprime un rapport entre tous deux, non une

identité, ce qui est fort différent, et ce qui laisse toute latitude aux jugements synthétiques *à priori*.

Y a-t-il ou n'y a-t-il pas dans l'esprit humain de tels jugements, irréductibles à des identités? C'est une question de fait. A quels efforts M. Taine contraint son esprit et plie les principes métaphysiques pour les ramener à la loi de l'analyse! C'est l'axiome des substances qu'il a choisi d'abord pour cette grande épreuve d'où dépend toute sa théorie. Comment y a-t-il réussi et à quel prix? Il convertit cet axiome en celui-ci : toute donnée extraite d'une donnée plus complexe suppose une donnée plus complexe, ou, plus simplement, la partie suppose le tout, ce qui sous les deux formes est la plus insignifiante des tautologies. Pour accepter cette transformation, que faudrait-il? Rien moins qu'accepter toute la métaphysique sensualiste, c'est-à-dire le renversement de toute la métaphysique. M. Taine veut qu'on lui accorde que les qualités ne sont autre chose que des points de vue, des éléments, des abstraits de la substance, par conséquent des *parties;* il nous assure que la substance n'est que la donnée complexe et concrète d'où sont extraites les qualités, l'ensemble, le *tout* de ces qualités. C'est trop nous demander. La substance est pour nous autre chose qu'un nom sous lequel on additionne un certain nombre de qualités. C'est une unité réelle, c'est l'être lui-même subsistant sous la mobilité de ses modes, dans l'intermittence de ses phénomènes, les reliant entre eux non par une vague et vaine

succession, mais par la continuité agissante de la force qui s'exprime par eux, sans se confondre avec eux. Nous reviendrons sur ce point si grave où toute la métaphysique est engagée. Le *moi* est autre chose que le *tout* des phénomènes et des qualités qui le révèlent; il est la virtualité de ces phénomènes et de ces facultés, se réalisant par chacun d'eux, produisant une série d'actes qui manifestent successivement, sans l'épuiser jamais, sa féconde puissance. Ainsi entendue, la substance ne se prête plus à la définition de M. Taine, et tout son raisonnement tombe avec cette fausse définition, qui en est la base.

Au vrai, l'axiome des substances n'est qu'une autre forme de l'axiome de la causalité. Cela est devenu incontestable depuis le jour où Leibniz a établi que la force est l'essence même des substances, que la notion de l'être, analysée, se ramène à la notion de cause et s'explique par elle. J'oserais dire qu'il n'y a, sous différentes formes, qu'un principe générateur de la raison tout entière. Axiome des substances, axiome de la relation des moyens à la fin, principe de la raison suffisante, ce sont là autant d'applications variées de l'axiome de la causalité. Mais ce principe est tel qu'il résiste à tous les efforts de l'analyse empirique, et que ce n'est que par une sorte de violence qu'on le réduit à une identité. La critique des empiristes est excellente pour débarrasser la science des propositions tautologiques : *Tout phénomène est dans le temps*, *tout corps est dans l'espace*, *l'étendue est infinie*, *la durée est infinie*, *le tout*

est plus grand que la partie, le tout est égal à la somme de ses parties, etc., etc., etc. Mais cette critique échouera toujours contre le principe de causalité, qui est le vrai commencement de la science, parce qu'elle s'efforce ici contre la nature des choses. Malgré la plus subtile vigueur, elle devra se briser contre ces deux propositions, principes de toute métaphysique : *tout ce qui arrive a une cause. — Il n'y a pas de causes secondes à l'infini.*

M. Taine ne conteste pas la légitimité de la première proposition; il prétend seulement en réduire les termes à leur véritable valeur, ce qui revient à la détruire indirectement. Il ne soutient pas Hume et Mill dans les extrémités où les a réduits l'horreur de la métaphysique. Il dit expressément que Mill a mutilé l'axiome des causes, en ne lui attribuant d'autre fondement, d'autre valeur et d'autre portée que notre expérience, en essayant d'établir que cette prétendue loi de la raison ne fait que résumer une somme d'observations, qu'elle lie deux données qui, considérées en elles-mêmes, n'ont point de liaison intime; qu'elle participe ainsi à l'incertitude comme aux restrictions de toutes les lois expérimentales. Contre Mill et la logique qui pose le hasard au cœur des choses, il soutient que le hasard n'est pas; mais, par un coup hardi, il transforme la notion de cause dans la notion de la nécessité. « Il y a, dit-il, une force intérieure et contraignante qui suscite tout événement, qui lie tout composé, qui engendre toute donnée. Cela signifie, d'une

part, qu'il y a une raison à toute chose, que tout fait a sa loi, que tout composé se réduit en simples, que tout produit implique des facteurs, que toute qualité et toute existence doivent se déduire de quelque terme supérieur et antérieur. Et cela signifie, d'autre part, que le produit équivaut aux facteurs, que tous deux ne sont qu'une même chose sous deux apparences, que la cause ne diffère pas de l'effet, que les puissances génératrices ne sont que les propriétés élémentaires, que la force active par laquelle nous figurons la nature n'est que la nécessité logique qui transforme l'un dans l'autre le composé et le simple, le fait et la loi. » A cela se réduisent, selon M. Taine, la vertu et le sens de l'axiome des causes[1].

Telles sont les extrémités auxquelles a recours ce nouveau critique de la raison. Ne pouvant autrement expliquer l'axiome des substances, il a supprimé la notion de substance. Ne pouvant expliquer l'axiome des causes, il transforme la notion de cause en celle de loi. Ces amendements accordés, tout va de soi. On supprime les idées premières de la métaphysique. Mais qui peut y consentir, sauf un empiriste? C'est un cercle; on y retombe toujours.

Les notions des objets infinis n'ont pas d'autre origine que les jugements nécessaires; elles sont, nous assure-t-on, le produit de l'abstraction tra-

1. *Étude sur la philosophie anglaise*, 2e partie. *Voy.* plus loin l'explication et la définition des causes.

vaillant sur l'expérience. Comment M. Taine le démontre-t-il? Il ne choisit pas au hasard son exemple. Il s'appuie sur l'idée de l'espace et nous en expose l'origine, le mode de formation, l'accroissement dans notre esprit, jusqu'à ce qu'elle devienne l'idée d'espace infini. Vous avez l'idée d'un corps, c'est-à-dire d'un objet réel étendu. Vous isolez cette étendue et vous la considérez abstraite, pure, non réelle, mais seulement possible. L'analyse vous découvre en elle la similitude absolue de toutes les parties et la propriété que possède une partie d'être continuée par sa voisine. De là l'idée générale d'une étendue limitée ou partie quelconque de l'espace. L'analyse, une seconde fois appliquée, découvre dans l'idée générale d'étendue *cette loi génératrice de l'infinitude,* la possibilité pour toute étendue limitée, d'être continuée par une seconde étendue limitée qui engendre à son tour une autre étendue, et ainsi de suite, en d'autres termes, l'*impossibilité de la limitation;* d'où l'idée d'espace infini, produite par deux applications successives de l'analyse à une donnée empirique.

La même explication comprend l'idée de temps, l'idée du nombre et en général l'idée de toute quantité qui, dès lors qu'elle n'est pas concrète, mais abstraite, non réelle, mais idéale, devient susceptible d'augmentation ou de diminution à l'infini. L'infini de quantité n'est pas autre chose que la possibilité d'ajouter ou de retrancher à toute quantité donnée, en d'autres termes, l'impossibilité de la li-

mitation. C'est là l'infini mathématique que l'analyse découvre, et, sur ce point, la théorie de M. Taine est juste, pourvu qu'il nous accorde que ce genre d'analyse, qui découvre dans toute grandeur abstraite la loi génératrice de l'infinitude, ajoute quelque chose, cette loi même, aux données de l'expérience et dépasse singulièrement son point de départ. Je consens que l'idée d'espace infini ne nous soit pas divinement donnée par révélation. Encore est-il qu'elle naît en nous, comme toutes les idées du même ordre, par une opération fort supérieure à la sensibilité, et dont l'abstraction réduite aux données sensibles ne saurait rendre compte.

Mais pourquoi M. Taine prend-il pour exemple l'infini mathématique, si différent de l'infini métaphysique ou de l'*absolu?* C'est de cette idée que nous aurions voulu connaître la véritable origine. C'est elle qui tient en échec, depuis tant de siècles, tous les efforts des écoles empiriques, comme l'axiome de causalité qui s'appuie sur elle. Il y faut renoncer, si l'on veut l'expliquer par l'expérience. Mais il faut la discuter au moins, si on ne l'admet pas. Une si haute notion, d'un si grand usage dans la science et dans la vie, ne se supprime pas sans discussion. D'où nous vient cette idée de l'absolu de l'être, de l'Être par soi, d'une Cause sans condition et sans relation avec une autre cause? Que signifie cette nécessité imposée à la pensée de ne s'arrêter qu'à l'absolu dans la série des effets et des causes? C'était cet absolu que cherchait, dans son sublime

effort, la dialectique de Platon, et qu'elle trouvait enfin au terme de son long voyage à travers les idées. La dialectique, qui représente le mouvement même de la raison, ne nous laisse pas de repos que nous ne soyons arrivés à cette idée suprême, la seule qui ne suppose rien, qui suffise à tout et à soi-même (Τὸ ἱκανόν — Τὸ ἀνυποθέτον — ἡ τοῦ πάντος ἀρχή). C'est qu'en effet là seulement est le vrai commencement de l'être et le dernier terme de la science. Qu'est-ce que cette idée de l'absolu, de l'inconditionnel, du Principe, d'où tout dérive, où toute série commence, et qui lui-même n'est pas dérivé et n'a pas commencé? Voilà le véritable Infini, celui dont il faut expliquer la notion si l'on veut faire une critique vraiment scientifique de la raison. Est-ce la marque en nous de la réalité suprême? Est-ce une forme de notre esprit, une loi logique de notre pensée? N'est-ce qu'une illusion? Est-ce une idée positive et réelle, n'est-ce qu'une idée négative? Qu'est-elle enfin, cette idée du premier Principe? Est-elle la donnée initiale, la lumière vraiment innée de toute raison, ou le préjugé éternel de la métaphysique? J'ai peur que M. Taine, qui a déjà supprimé arbitrairement et sans preuve les notions de substance et de cause pour expliquer à sa manière les axiomes qui s'y rapportent, ne supprime l'idée du Principe absolu des choses par un coup plus hardi encore, par le silence.

Même si l'on réduit la raison, comme Condillac et M. Taine, à son *minimum* de réalité, même alors la

raison subsiste, et ce dernier débris défie l'empirisme. Il reste qu'elle est encore très-différente de la sensibilité, très-supérieure à l'expérience; qu'elle est au moins une faculté toute spéciale d'abstraction, la faculté de dégager les rapports qui dérivent soit de la nature des choses étudiées dans la permanence de leurs propriétés, soit de l'analyse de deux abstraits trouvés identiques. C'est déjà la raison, c'est-à-dire une faculté qui dépasse la portée de l'expérience, qui abstrait l'universel du particulier, l'intelligible du sensible. Il n'y a dans cette opération, j'en conviens avec nos adversaires, ni allures mystérieuses, ni procédés surnaturels. Mais c'est une opération d'un ordre très-élevé, très-féconde pour la science, vraiment humaine, puisqu'elle est l'attribut de l'homme; or, dire qu'elle est l'attribut de l'homme, n'est-ce pas dire qu'elle est la raison? — Vous dites qu'il suffit pour trouver la vérité de décomposer les choses, de les résoudre par l'analyse en leurs éléments, de noter ces éléments par des signes précis, d'assembler ces signes en formules exactes, d'arriver par des équations à l'équation finale, qui est la vérité cherchée. Mais ce travail si savant d'analyse logique accompli sur les choses, quel pouvoir ne suppose-t-il pas dans celui qui le commence, le poursuit, l'achève? Vous avez beau recourir à ce mot : l'*analyse*. La question revient toujours, pressante, inévitable : l'*analyse*, telle que vous l'entendez, n'ajoute-t-elle pas quelque chose à l'*expérience?* De quelque manière qu'elle

s'y prenne, elle dit à un certain moment, à propos d'un fait contingent et particulier : *il faut* que cela soit ainsi dans *tous* les cas semblables. C'est plus, à coup sûr, que l'expérience ne fournit à l'analyse. L'analyse ajoute donc quelque chose à l'expérience, et ce *quelque chose*, c'est déjà de l'*à priori* dans la connaissance humaine. Je ne saurais trop le répéter, votre *analyse* est ce que nous appelons la *raison*, considérée dans une partie de ses opérations. Si vous n'admettez rien d'inné dans la raison, au moins vous admettez implicitement que ce pouvoir de la raison est inné en vous, c'est-à-dire irréductible à l'expérience, non dérivé de la sensation. Pour le moment, nous ne vous demandons pas davantage.

La vérité est dans les choses, dites-vous ; c'est dans les choses qu'il la faut chercher. Cela est de toute justesse, mais ne contredit en rien la théorie spiritualiste de la raison. Découvrir la vérité dans les choses, qu'est-ce donc, sinon découvrir la loi sous l'accident, le genre dans l'individu, l'idéal dans le réel ? Mais n'est-ce pas là l'office propre et le caractère de la raison, ce qui la définit dans sa radicale opposition à l'expérience, laquelle ne nous révèle que le sensible, l'individuel, le contingent ? La raison est-elle donc autre chose, pour les philosophes qui pensent, que la faculté métaphysique, l'analyse, si vous voulez (le nom nous importe peu), qui sous la surface mobile du monde réel, retrouve le monde stable des types, des genres et des lois, les rapports universels et nécessaires qui constituent l'ordre idéal

et permanent des choses dans ce vaste écoulement des phénomènes sensibles ? Sans doute, l'école spiritualiste croit que ce monde des types et des lois ne subsiste pas tout seul ; que la raison inconsciente et passive que révèle le *Cosmos* n'est pas le résultat d'une nécessité mécanique ; que ce *plan intelligible*, réalisé dans le Monde, est le signe et la marque d'une intelligence suprême; que ces universaux ont été de tout temps et seront éternellement pensés par Dieu, que Dieu enfin est la Cause éternelle et la Raison vivante de l'Univers. Mais cela signifie-t-il qu'il faut contempler Dieu pour connaître la physique, la mécanique, la géométrie, l'astronomie? Quelle singulière conclusion ! L'épigramme est bonne contre les théories mystiques comme la *Vision en Dieu*; elle ne nous touche pas. C'est à Malebranche, c'est à ses disciples, s'il en a, de répondre à M. Taine; ce n'est pas à nous. Ainsi définie, il faut convenir que la théorie spiritualiste de la raison perd l'aspect ridicule qu'on lui prête, et que les critiques de ses adversaires perdent, en revanche, beaucoup de leur gravité.

Le problème de l'origine des idées contient toute la logique. Une théorie de la raison comme celle de Platon, produit une logique idéaliste, qui aura la prétention de saisir les essences en consultant les notions des choses. L'empirisme radical, comme celui de Mill, aboutit à une pure science de faits, sans même arriver jusqu'aux liaisons universelles et nécessaires. L'empirisme mixte, auquel s'arrête

M. Taine, aboutit à une logique qui renouvelle du même coup la théorie de la définition et celle de la preuve, en saisissant dans les faits mêmes d'autres faits qui sont les vraies causes, les essences et les lois.

Ce qui nous intéresse singulièrement dans cette logique, qui à coup sûr ne renversera pas l'ancienne, c'est la métaphysique qu'elle exprime. Tout se lie et se soutient dans ce système, la définition de la science et celle de l'être.

Il y a en effet une métaphysique chez M. Taine, s'il suffit pour cela d'une théorie positive ou négative sur les substances et sur les causes. Et comment ne trouverait-on pas un ensemble déterminé de réponses à ces inévitables problèmes des existences et des origines, dans un esprit si passionnément systématique? Les problèmes de cet ordre ne se laissent pas supprimer pour la plus grande commodité des écoles vouées à l'étude exclusive des faits. Ils reviennent de toutes parts, ils rentrent par toutes les issues, par celles-là mêmes que l'on croyait les mieux fermées. Ils inquiètent l'école critique dans l'indifférence affectée où elle se complaît; c'est en vain qu'elle tente de conjurer les spectres sans cesse renaissants de la métaphysique par les vagues formules d'un respect dérisoire. C'est en vain que le Positivisme les écarte des voies expérimentales où il veut maintenir la science. A chaque instant des questions indiscrètes viennent déconcerter les habiletés qui ne cessent de recommander la sagesse du silence, ou troubler la quiétude de l'expérimen-

tateur au fond de ses laboratoires. M. Taine ne se laisse pas effrayer par ces questions. Il les aborde en face et les tranche résolûment. Suivons-le à la trace des coups hardis que sa main porte dans les régions métaphysiques.

Les substances d'abord. On ne se contente pas de soutenir avec le Positivisme que l'homme ne les connaît pas, que nous ne savons ce que c'est que l'esprit et le corps; que nous n'apercevons que nos états intérieurs tout passagers et isolés; que nous nous en servons pour affirmer et désigner des états extérieurs, positions, mouvements, changements, et non pour autre chose; que nous ne saisissons que des couleurs, des sons, des résistances, des mouvements, tantôt momentanés et variables, tantôt semblables à eux-mêmes et renouvelés. On va plus loin que Stuart Mill lui-même. On nous dit que si nous ne pouvons connaître les substances, c'est parce qu'elles n'existent pas. Il n'y a ni esprits, ni corps, mais simplement des *groupes de mouvements présents ou possibles* et des *groupes de pensées présentes ou possibles*. L'idée de substance est une illusion psychologique. Il n'y a point de substances, mais seulement des systèmes de faits : il n'y a au monde que des faits et des lois, c'est-à-dire des événements et leurs rapports. Un individu est un système de faits dépendants les uns des autres. L'objet avant analyse et division, c'est la substance; le même objet analysé et divisé, ce sont les qualités. La substance est le tout, les qualités sont les parties. Otez

les qualités d'un objet, il ne restera rien. Cette pierre est l'ensemble de certaines propriétés; ses qualités ne sont que des parties de cet ensemble, ultérieurement séparées. Dès lors les entités s'en vont, les monades s'évaporent, les petits êtres immatériels se réfugient auprès des sylphes et des gnomes[1].

Qualités et *substances*, autant de mots inventés pour grouper plus commodément les faits. Ou les qualités ne sont rien, nous dit-on, ou elles sont des faits persistants. La substance n'est rien, ou elle est un ensemble de faits. L'âme n'est pas distincte des idées, sensations et résolutions que nous remarquons en nous. Les idées, sensations et résolutions sont des *tranches ou portions interceptées et distinguées dans ce tout continu que nous appelons nous-mêmes, comme le seraient des portions de planche marquées et séparées à la craie dans une longue planche.*

Résoudre la substance dans des faits simultanés ou successifs, c'est l'éternel effort des empiristes depuis Héraclite et Cratyle jusqu'à M. Taine, en passant par Locke et Condillac. Détruire l'idée de l'être et ne laisser subsister qu'une série ou collection de faits, c'est couper la racine même des illusions métaphysiques, c'est supprimer les questions de substances et d'essences avec les données chimériques dont nous formons ces inutiles problèmes. Mais l'idée de substance se peut-elle si aisé-

1. *Étude sur la philosophie anglaise contemporaine. — Les philosophes français au dix-neuvième siècle.*

ment ôter de la pensée ? L'idée d'un *fait*, d'un *phénomène* peut-elle même s'expliquer sans la notion d'*être ?* La pensée peut-elle saisir un fait, un seul, le comprendre dans l'abstraction pure de la substance que ce fait exprime et révèle ? Que la substance nous soit souvent inaccessible, cela est certain, mais ce qui ne l'est pas moins, c'est que nous la concevons, que nous l'affirmons, même alors qu'elle échappe à nos prises. Sans elle un fait serait parfaitement inintelligible. Un phénomène peut-il se comprendre autrement que comme une action produite ou subie par des êtres, un échange d'action entre des substances ? Qu'on essaye de concevoir ce que serait un *fait* s'il n'y avait pas d'*êtres*, un *phénomène* s'il n'y avait pas d'*existences*. M. Taine use d'un procédé commode, mais qui me semble être plutôt un procédé de grammaire que de logique. Il décompose les choses dans les phénomènes qui nous les font connaître, et transforme ainsi les idées concrètes d'êtres en idées abstraites de faits. « Nous ne saisissons, dit-il, que des *couleurs*, des *sons*, des *résistances*, des *mouvements*, tantôt momentanés et variables, tantôt semblables à eux-mêmes et renouvelés. » Mais la couleur, le son, la résistance, le mouvement, voilà certes les plus inintelligibles des abstractions, si vous n'entendez pas *quelque chose* qui est coloré, sonore, mû et résistant, ou bien encore si vous ne concevez pas ce rapport particulier entre telle *chose extérieure* et le *moi* qui constitue la sensation de couleur, de son, de mouvement et de résistance. Un

fait ne se conçoit que comme l'expression d'un être, d'une force, ou comme le rapport de deux êtres, de deux forces. Au lieu de définir l'être par le fait, comme l'a essayé M. Taine, je définirai le fait par l'être, ce qui me permettra d'en prendre quelque notion.

Appliquons ces données à l'âme qui n'est, selon M. Taine, qu'*un groupe de pensées présentes ou possibles*. Je juge, je raisonne, je doute, je sens, voilà autant d'opérations distinctes, sans doute, mais reliées entre elles par une certaine unité qui sera au moins l'unité de la conscience, le *moi* actuel qui rattache au groupe les éléments dispersés et successifs du groupe. Or, s'il n'y avait que ces phénomènes, qu'arriverait-il? Admettons, par impossible, que chaque pensée se pensât dans le moment même où elle se produit, que chaque sensation se sentît dans l'instant où elle naît; de cette succession de phénomènes que pourrait-il résulter, sinon une succession de pensées et de sensations se connaissant individuellement sans se relier entre elles? Le phénomène connaîtrait et prouverait le phénomène; là finirait toute science. Est-ce là ce que me donne la conscience? En même temps que les phénomènes, ne me donne-t-elle pas le lien des phénomènes? Est-ce qu'elle ne m'avertit pas clairement de ces deux choses, la diversité des faits et leur unité substantielle? Est-ce qu'elle ne me révèle pas la persistance de quelque chose dans la mobilité des phénomènes, la durée continue de ce que j'appelle *moi* dans l'intermittence de ses opérations? Il faut bien que l'âme

soit distincte substantiellement des idées et des sensations que nous remarquons en nous, puisqu'elle joint entre eux ces phénomènes par la trame continue de l'être. Ce pouvoir même de faire un tout continu ne peut appartenir aux phénomènes. Il y a autre chose que des *faits*, puisque, réduits à eux-mêmes, ces faits, en se connaissant, connaîtraient en même temps leur isolement, leur dispersion dans le temps et l'espace, et qu'au contraire ils se réunissent et se groupent d'eux-mêmes dans ce *tout continu* établi par la conscience.

L'idée même de ce *tout continu* qu'est-elle, sinon l'idée de substance sous une expression vague, calculée pour éviter autant que possible tout soupçon de métaphysique? — Contre cette métaphysique négative, le *je pense, donc je suis*, de Descartes reste éternellement vrai. L'analyse subtile des critiques de Descartes a beau distinguer dans ce principe deux éléments très-divers, arbitrairement réunis, l'un psychologique, le *moi actuel* de la conscience, l'autre ontologique, le *moi absolu*, l'âme ou substance pensante, on a répondu avec force à ces scrupules, quand on a montré « que le *moi actuel* de la conscience, c'est-à-dire chaque opération de la pensée, emporte le *moi absolu* ou l'âme, substance de ces opérations; que je ne saurais me dire *moi* dans tel ou tel acte mental, qu'autant que je puis me dire *moi* indépendamment de tout acte, par l'idée générale de l'être; que cette idée passe dans les *moi* successifs auxquels elle

donne naissance, et les enchaîne au *moi* permanent[1]. » L'unité de conscience n'est-elle pas l'expression sensible et l'effet de l'unité de substance ? *La psychologie ordinaire* le croit. Peut-être n'a-t-elle pas tort contre M. Taine, qui au lieu de simplifier les questions les complique en supprimant la substance, et obscurcit tout en rendant les faits eux-mêmes inexplicables.

Il n'y a pas de *substances*, c'est le point de départ de toute cette métaphysique; mais on nous accorde qu'il y a des *causes*, si l'on veut bien entendre ce mot dans la signification nouvelle qu'on lui impose.

Ce que nous appelons abusivement la substance est un groupe de faits. Ce groupe a sa *cause*, c'est-à-dire que chaque série de faits peut être résolue en ses composants. Chaque fait a sa *cause*, c'est-à-dire que chaque fait peut être décomposé dans ses éléments. Ce sont les composants d'une série qui sont les causes de cette série, ce sont les éléments du fait qui sont les causes du fait. Voilà la véritable notion de cause, laquelle se résout dans la notion de *loi*, ou fait primordial et générateur.

Donc, deux ordres de faits : un fait principal, des faits subordonnés; un rapport, la nécessité logique qui attache ces faits subordonnés au fait principal. C'est cette nécessité logique qui est le vrai rapport de causalité, si longtemps et si stérilement cherché dans les énergies latentes et les virtualités secrètes d'êtres imaginaires. La force n'est que la liaison ou

1. Bordas-Demoulin. *Le Cartésianisme.*

dépendance d'un second fait vis-à-vis d'un premier fait, ou, si on l'aime mieux, la propriété qu'a le premier d'être nécessairement suivi du second. Il n'y a plus là ni fluide, ni monade, ni mystère, mais un rapport. — Ce sont ces composants d'une série, ce sont ces éléments d'un fait que l'on cherche lorsqu'on veut pénétrer dans l'intérieur d'un être. Ce sont eux que l'on désigne sous les noms de *forces*, *lois*, *essences*, *propriétés primitives*. Ce sont les vraies causes. Ils ne sont pas un nouveau fait ajouté aux premiers; ils en sont une portion, un extrait; ils sont contenus en eux, ils ne sont autre chose que les faits eux-mêmes. On ne passe pas, en les découvrant, d'une donnée à une donnée différente, mais de la même à la même, du tout à la partie, du composé aux composants. — Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que la cause des faits est toujours et ne peut être qu'un fait. C'est un fait d'où l'on peut déduire la nature, les rappports et les changements des autres. Trouver des faits pareils, c'est le but de la science. Elle se tient dans la région des phénomènes, qui sont la seule réalité; elle n'évoque aucun être métaphysique, elle ne songe qu'à former des groupes. Ces groupes donnés, elle les remplace par le fait générateur. Elle exprime ce fait par une formule. Elle réunit les diverses formules en un groupe, elle cherche un fait supérieur qui les engendre. Elle continue de même et elle arrive enfin au fait unique, qui est la cause universelle de toute une série de faits. En l'appelant cause, on ne veut rien dire, sinon que de

sa formule on peut déduire toutes les autres. Faits composés, éléments, il n'y a rien autre. Les uns sont les effets, les autres sont les causes[1].

Pouvons-nous reconnaître les causes dans une pareille analyse ? Est-il vrai que la causalité, rétablie dans son véritable sens et sa vraie portée, n'exprime qu'un rapport d'identité entre une propriété primordiale, qui elle-même n'est qu'un fait, et des propriétés dérivées qui ne sont aussi que des faits, entre une donnée complexe et un point de vue abstrait de cette donnée, entre des facteurs et un produit, entre le composé et le simple, entre la loi qui est un groupe naturel et le fait concret qui est un groupe factice? Non, l'identité n'explique point la causalité. La cause ne s'oppose pas au fait comme l'abstrait au concret ; elle s'oppose au phénomène comme ce qui produit s'oppose à ce qui est produit. De la loi au fait, il y a identité, j'y consens ; mais de la cause au phénomène, il y a génération. Du phénomène à la cause, on ne va pas du même au même, on va d'un objet à un objet différent. Il y a, au fond de tout cela, ou un malentendu ou un abus de mots.

On dit parfois, en se servant d'un langage fort peu exact, que les éléments primordiaux qui constituent le triangle ou la sphère et qui forment leur essence sont *causes* de toutes les propriétés de la

1. *Étude sur la philosophie anglaise. — Philosophes français*, chap. *de la Méthode.*

sphère ou du triangle. Cela signifie que toutes les figures dérivent de leur définition, que cette définition posée, le reste s'ensuit nécessairement. Oui, encore, en un sens, on dit que la loi de la pesanteur est la *cause* de la chute de tel corps, ce qui signifie tout simplement que tout corps tombe vers le centre de la terre, s'il n'est soutenu en équilibre. C'est en ce sens très-particulier que les définitions sont *causes* en géométrie, que les lois sont *causes* dans la physique. Est-ce là pourtant la véritable signification du mot, et devons-nous en restreindre autant la portée? Souffrirons-nous qu'on soutienne que toute cause est de cet ordre? Quand on dit, en mathématique, que les définitions sont *causes* des propriétés, on entend que les propriétés en dérivent, comme les conséquences d'un principe. Mais le lien de la causalité n'est pas, à proprement parler, ce lien purement logique de principe à conséquence. Quand on dit en physique que les lois sont causes des phénomènes, on entend que chaque phénomène dépend d'un phénomène antécédent dont l'invariable liaison avec son conséquent constitue précisément une loi. Ce n'est pas la loi physique ou liaison invariable de deux phénomènes sensibles qui nous donne l'idée de cause. Cette vertu génératrice de la causalité, nous en trouvons le premier type dans notre conscience; c'est elle qui saisit la relation de cause efficiente entre l'acte de ma volonté et la sensation de l'effort musculaire qui en résulte, ou bien encore entre telle volition ou telle pensée écartée ou

éclaircie, tel désir réprimé ou triomphant. C'est ma conscience seule qui me fait comprendre la cause. Il n'y a qu'un rapport d'identité entre la définition d'une figure géométrique et ses propriétés; il n'y a qu'un rapport d'ordre invariable entre tel phénomène physique et tel autre, il y a un autre rapport que je conçois, c'est le rapport de causalité dont je ne trouve le type que dans le monde moral, dans la volonté qui est à l'origine de mes actes libres, dans la Puissance que je conçois nécessairement à l'origine du monde.

Tel est le sens de l'idée de cause où se trouvent comprises la notion de pouvoir et la notion d'un rapport immédiat et direct, non de succession invariable, mais de génération entre une certaine force et un certain effet distinct de cette force. Même en me bornant au monde physique, quand je dis : *tout ce qui arrive a une cause*, j'affirme bien sans doute qu'il y a une raison à toute chose, mais j'affirme quelque chose de plus, c'est qu'il y a une dernière raison de la série, distincte de la série elle-même. J'affirme bien sans doute que tout fait a sa loi, mais j'affirme quelque chose de plus, c'est que la loi elle-même qui suscite chaque phénomène physique a son principe ailleurs que dans un rapport d'ordre invariable entre deux faits qui constituent un couple naturel, et qu'il faut remonter jusqu'à un premier terme, d'où tout procède, où tout nous ramène. La dialectique de la raison est impérieuse, il la faut suivre jusqu'au bout; elle traverse les in-

termédiaires et ne s'arrête qu'au Principe, à la vraie Cause.

La cause des faits, dit M. Taine, est un fait et ne peut être qu'un fait. C'est l'expérience qui le déclare. Comment le démontre-t-on? M. Taine prend son exemple dans un animal. Voici un chien, un homme, un corbeau, une carpe; il se demande quelle est son essence ou sa cause. Après avoir classé les parties et les opérations de ce corps vivant, et considéré quelque temps leurs rapports et leurs suites, il dégage un fait général, c'est-à-dire commun à toutes les parties du corps vivant, et à tous les moments de la vie : la nutrition. Il suppose que ce fait est la cause d'un groupe d'autres faits et il vérifie cette hypothèse : 1° en considérant les rapports et la nature des opérations et des organes; 2° en passant d'une espèce à l'autre; 3° en considérant la métamorphose d'un animal. De la nutrition on peut déduire les rapports et la nature d'un groupe de faits, les changements que subit d'espèce à espèce tout un système de faits, les changements dans un même individu. Donc la nutrition est *cause*, puisque tout un groupe de faits se déduit comme conséquence de ce fait principal. Mais cette cause elle-même se subordonne à une autre cause, le dépérissement. S'il est dans la nature de l'animal de dépérir incessamment, il faut pour subsister qu'il se répare. Une nouvelle analyse arrive donc à considérer la nutrition elle-même comme la conséquence d'un autre fait. Une dernière analyse remonte plus haut

encore, jusqu'au *type* de l'animal, forme fixe et limitée. Le *type* est cause vis-à-vis de la *fonction*. Il n'est pas chose dérivée et dépendante, mais indépendante et primitive. Voilà donc la vraie cause de cet ordre de faits. Un fait plus général d'où le reste se déduit par voie de conséquences, voilà la cause, et cette cause est un fait; il n'y a de causes que de cette espèce, des faits dominateurs dans chaque série; au sommet de chaque série, on pose une formule d'où sort la multitude ordonnée des autres faits. Je ne crois pas faire tort à la pensée de l'auteur en la résumant ainsi.

Sous les formes d'une déduction très-rigoureuse qu'est-ce que tout cela prouve? qu'il existe un rapport de subordination et de dépendance entre tous les éléments des êtres, voilà tout. Mais ce rapport est-il identique à la causalité? Oui, si vous définissez la cause, la liaison de deux faits; mais vous n'en avez pas le droit. De ce que la fonction est liée au type, de telle sorte que le type, une fois posé, la fonction s'en déduit, s'ensuit-il que le type est la *cause* de la fonction? *Cause finale*, à la bonne heure. C'est le mot vrai, le seul qui, ici, ait une juste application. Le type est la cause finale de la fonction, c'est-à-dire que les fonctions et l'ensemble des fonctions sont disposés de manière à entretenir la forme essentielle et distinctive de l'animal. Disposés par qui, par quelle volonté, par quel pouvoir? Il faut toujours en venir là. — Mécaniquement? Cela répugne à la finalité marquée par cette liaison même et par cette dépendance réciproque de la fonction

et du type. S'il y a finalité, il y a cause intelligente, et c'est ce que M. Taine veut écarter du système. Ce mot lui fait horreur, comme un reste de superstition qui déshonore la science. — De ce que la nutrition est liée au dépérissement, s'ensuit-il que le dépérissement est la *cause* de la nutrition? J'y consens, si nous parlons dans l'hypothèse des lois intentionnelles. Si une *intention* a présidé à l'organisation des choses, elle a dû, pour entretenir la vie, combattre le dépérissement par la nutrition. Mais s'il n'y a pas eu d'*intention* à l'origine, quelle nécessité y a-t-il que le dépérissement amène la nutrition? De ces deux phénomènes l'un n'amène l'autre que dans le système où la vie est le but marqué d'avance. Hors de ce système, pourquoi la vie plutôt que la mort? Pourquoi partout la réparation si attentive de la vie à chaque instant menacée? C'est en vue de cette fin que la nutrition est liée au dépérissement. Mais il faut qu'il y ait une fin prévue pour qu'elle puisse être atteinte par des moyens si réguliers. Cette dépendance réciproque des éléments d'un être marque tout simplement un plan. Nous nous en doutions même avant d'avoir suivi cette démonstration laborieuse que M. Taine destinait à prouver l'absence de plan. Sa démonstration tourne contre lui ; elle confirme l'idée qu'il veut renverser, cette idée que la cause des faits est en dehors des faits, en d'autres termes, la notion des rapports ordonnés des êtres, c'est-à-dire d'un ordre et d'un ordonnateur.

Il vous plaît de définir la cause, un *fait d'où l'on puisse déduire la nature, les rapports et les changements des autres.* C'est la définition de l'essence que vous nous donnez là. L'essence est en effet la propriété fondamentale à laquelle se subordonnent toutes les propriétés d'un être. Vous ne négligez qu'une chose qui avait son prix pourtant, c'est de démontrer l'identité de l'essence et de la cause sur laquelle vous raisonnez tout le temps, comme si cette identité était de soi évidente. Au fond, cette explication des causes les détruit. Elle lie les faits aux faits, elle subordonne dans les êtres les propriétés dérivées aux propriétés primordiales, elle joint les termes de chaque série dans un système de dépendance réciproque. Elle laisse de côté la vraie question, celle du principe et de la force. Vous vous vantez de garder l'idée de cause. C'est le dernier débris que vous arrachez à cet *abîme de hasard et d'ignorance* où le positiviste aboutit, et avec ce débris ravi au gouffre, vous espérez reconstruire la métaphysique. Vain espoir ! Cette idée de cause, que devient-elle entre vos mains? un fait, le plus important des faits d'une série. Encore une fois, rien de tout cela n'est cause. La série des faits physiques a une cause sans doute, mais il la faut chercher hors de la série. M. Taine refuse d'en sortir ; et c'est pour cela qu'il ne trouve pas ce qu'il cherche. Croyant saisir les causes il ne saisit que les essences. Il tourne avec une grande vigueur dans ce cercle où l'enchaîne l'empirisme. Il ne saisit que

des effets auxquels il impose ce grand rôle et ce grand nom. Les causes lui échappent.

C'est donc bien inutilement que l'on espère terminer par de pareilles explications le procès métaphysique pendant entre les Spiritualistes et les Positivistes. L'erreur des uns, nous dit M. Taine, est de mettre les causes hors des faits, l'erreur des autres est de les reléguer hors de la science :

« Les uns et les autres s'accordent à situer les causes hors du monde observé et ordinaire pour en faire un monde extraordinaire et à part, avec cette différence que les spiritualistes croient pouvoir connaître ce monde et que les positivistes ne le croient pas. C'est pourquoi, si l'on prouvait que l'ordre des causes se confond avec l'ordre des faits, on réfuterait à la fois les uns et les autres.... On en conclurait contre les spiritualistes qu'il n'y a pas besoin d'inventer un nouveau monde pour expliquer celui-ci, que la cause des faits est dans les faits eux-mêmes, qu'il n'y a point un peuple d'êtres spirituels cachés derrière les objets et occupés à les produire, que la source des êtres est un système de lois, et que tout l'emploi de la science est de ramener l'amas des faits isolés et accidentels à quelque axiome générateur et universel. Mais en même temps on pourrait en conclure contre les positivistes que les causes ne sont point un monde mystérieux et inaccessible, qu'elles se réduisent à des lois, types ou qualités dominantes, qu'elles peuvent être observées directement et en elles-mêmes, qu'elles sont enfermées

dans les objets, que pourtant on peut les en extraire, que les premières ayant la même nature que les dernières peuvent être comme les dernières dégagées par l'abstraction des faits qui les contiennent[1]. »

Au fond, M. Taine ne diffère des positivistes que par un seul point, c'est qu'il supprime hardiment ce *peut-être* que les autres laissent subsister[2]. Ils relèguent les causes hors de la science, inclinant à les nier, sans les nier absolument. M. Taine les ramène dans le monde de l'expérience, les identifie avec les faits eux-mêmes, détruit non pas seulement l'ontologie comme science positive, mais sa possibilité idéale, et ferme ainsi ce *grand vide inconnu que le Positivisme laissait imprudemment ouvert au delà de notre petit monde et où les gens à tête chauve ou à conscience triste trouvaient encore à loger leurs rêves*. M. Taine a trouvé le moyen d'être plus radical que les positivistes eux-mêmes. Sa négation est d'ailleurs plus scientifique et plus habile. Il établit la réalité des causes, et par là il semble se rapprocher des notions connues; mais il les établit dans les faits eux-mêmes, dans la série des faits, et par là il leur ôte toute valeur métaphysique.

Il veut pourtant maintenir la métaphysique. Mais

1. *Les philosophes français*, préface de la deuxième édition.
2. Cette analogie de la doctrine de M. Taine avec le Positivisme a déjà été signalée par M. Schérer dans ses *Mélanges de critique religieuse*, avec une sagacité de critique à laquelle il ne manque, sur ce point comme sur d'autres, que de conclure.

comment cela est-il possible à qui ne reconnaît que des faits, à qui détruit directement les substances en les niant, indirectement les causes en les transformant?

La métaphysique nouvelle n'est pas cette prétendue science qui poursuit les causes dans les régions vides d'une fabuleuse ontologie; c'est cette analyse supérieure qui, loin de démentir les autres sciences, les complète; qui reçoit d'elles autant de définitions de types et de lois qu'il y a de sciences spéciales, et qui ramène ces types et ces lois à une formule universelle; qui cherche les éléments premiers, les ordonne en série, et démontre que cette suite idéale, seule possible, est la même que la suite observée, seule réelle, reproduisant ainsi par l'abstraction le monde découvert par l'expérience[1]. Ces éléments premiers, on les peut connaître, puisqu'ils ne sont pas situés en dehors des faits, mais compris en eux, et dans chacun d'eux, puisque étant les plus abstraits, c'est-à-dire les plus généraux de tous, il n'y a pas de fait qui ne les contienne. « C'est pourquoi, malgré l'étroitesse de notre expérience, la métaphysique est possible, à la condition que l'on reste à une grande hauteur, que l'on ne descende point dans le détail, que l'on considère seulement les éléments les plus simples de l'être et les tendances les plus générales de la nature. Si quelqu'un recueillait les trois ou quatre grandes

1. *Les philosophes français*, préface de la deuxième édition.

idées où aboutissent nos sciences, et les trois ou quatre genres d'existence qui résument notre univers; s'il comparait ces deux étranges quantités qu'on nomme la durée et l'étendue, ces principales formes ou déterminations de la quantité qu'on appelle les lois physiques, les types chimiques et les espèces vivantes, et cette merveilleuse puissance représentative qui est l'esprit, et qui, sans tomber dans la quantité, reproduit les deux autres et elle-même; s'il découvrait entre ces trois termes, la *quantité pure*, la *quantité déterminée* et la *quantité supprimée*, un ordre tel que la première appelât la seconde, et la seconde la troisième; s'il établissait ainsi que la quantité pure est le commencement nécessaire de la nature, et que la pensée est le terme extrême auquel la nature tout entière est suspendue; si ensuite, isolant les éléments de ces données, il montrait qu'ils doivent se combiner comme ils sont combinés, et non autrement; s'il prouvait enfin qu'il n'y a point d'autres éléments, et qu'il ne peut y en avoir d'autres, il aurait esquissé une métaphysique sans empiéter sur les sciences positives[1]. »

Tel est l'objet de la métaphysique idéale : recueillir les trois ou quatre idées où aboutissent les sciences, la durée et l'étendue, les lois de la matière et de la vie, la pensée; montrer qu'il n'y a point d'autres éléments et qu'*il ne peut y en avoir d'autres*, enfin qu'ils devaient se combiner comme ils sont

1. *La philosophie anglaise contemporaine.*

combinés, et qu'*ils ne pouvaient se combiner autrement.* Voilà tout, en vérité! S'il n'y a de métaphysique qu'à la condition que ce programme soit réalisé, j'ai bien peur que le genre humain ne soit condamné à s'en passer longtemps. M. Taine ne demande rien moins aux métaphysiciens futurs que de démontrer que la suite des choses réelles était seule possible, que le monde de l'expérience trouve sa raison et comme son image dans le monde de l'abstraction, qu'il ne pouvait absolument y avoir qu'un monde, celui-ci; enfin que l'ensemble des choses contingentes ne peut être conçu que comme un ensemble nécessaire. Étant posés trois termes, l'espace, la matière, la pensée, découvrir entre ces trois termes un ordre tel que le premier appelle le second, et le second le troisième. Tel est le problème. Qu'il soit résolu, et la métaphysique sera bien avancée; je le crois sans peine. Mais remarquez l'ingénieux procédé pour découvrir des rapports entre des termes qui paraissent s'exclure : de la *quantité pure* à la *quantité déterminée*, il semble qu'il y ait déjà loin; mais, de ces deux quantités à la *quantité supprimée,* il y a plus loin encore. — La *quantité supprimée*, le mot est bien trouvé pour désigner la pensée et la mettre ainsi en rapport avec la matière ou *quantité déterminée*, avec le temps ou l'espace ou *quantité pure*. La *quantité supprimée!* le mot restera. Voilà l'idée du monde ramené à ses éléments. Il se montre au philosophe « comme une *échelle de formes* et comme une suite d'états ayant en eux-mêmes la rai-

son de leur succession et de leur être, enfermant dans leur nature la nécessité de leur caducité et de leur limitation, composant par leur ensemble un tout indivisible, qui se suffisant à lui-même, épuisant tous les possibles et reliant toutes choses depuis le temps et l'espace jusqu'à la vie et à la pensée, ressemble par son harmonie et sa magnificence à quelque Dieu tout-puissant et immortel[1]. »

Le monde est une série de faits; l'homme est une série dans la série. Chaque fait analysé révèle à l'observateur la nécessité qui le lie au fait précédent et au fait suivant. *La trame de l'être est infinie et continue.* Tout est lié, chaque chose et chaque être se déduisent du tout. Ce qui est est nécessairement, et nécessairement aussi de la manière dont il est. Il y a équation parfaite entre ces trois termes : le possible, le réel, le nécessaire. Ce qui arrive ne pouvait pas ne pas arriver, et cela seul était possible qui arrive. En dehors du possible qui se réalise, il n'y a que des possibles abstraits, que l'on peut concevoir sans doute comme n'impliquant pas contradiction, mais qui n'en sont pas moins incompatibles avec la réalité, comme le démontrera assurément l'analyse de chaque fait, si elle est assez exacte pour démêler les causes qui l'ont amené, les conditions dans lesquelles il s'est produit. Il n'est pas un fait dont cela ne puisse être démontré, pour lequel la science ne puisse établir que seul il se

1. *Étude sur Carlyle.*

trouvait en rapport avec les conditions de la réalité. Les autres possibles, par défaut d'accommodation aux circonstances rigoureusement liées qui font la série des formes de ce monde, restent à l'état de pures abstractions. Tout se réalise de ce qui se peut réaliser; ce qui revient à dire que tout ce qui arrive est nécessaire, dernière transformation de l'axiome des causes. La contingence est une pure illusion; tout est soumis à une nécessité dont le plus haut objet de la science est de découvrir et de reproduire les lois.

Pas de cause humaine venant interposer le jeu de sa liberté dans cette chaîne de faits indissolublement liés. Toutes les conceptions, toutes les émotions de l'homme sont les suites fatales d'un état d'esprit qui les emporte en s'en allant, qui, s'il revient, les amène, et qui, si nous pouvons le reproduire, nous donne par contre-coup le moyen de les reproduire à volonté. On arrive à ne plus voir dans les sentiments et les pensées que des effets naturels et nécessaires, enchaînés entre eux comme les transformations d'un animal ou d'une plante[1].

Pas de cause divine, ni dans le développement du monde ni à l'origine. La quantité pure est le commencement nécessaire de la nature; la pensée est le terme extrême auquel le travail de la nature s'achève. L'intelligence est à la fin, non au commencement des choses; elle en conçoit les éléments, elle en recon-

1. *Étude sur Carlyle.*

struit l'ordre par l'abstraction; mais elle ne crée pas l'ordre et la suite réels. Cette suite des choses contient en soi la nécessité de tous les faits dans leur nature et leur succession. Mais quel est ce genre de nécessité? une *nécessité logique,* qui transforme l'un dans l'autre le composé et le simple, le fait et la loi. La force de la pesanteur est la nécessité logique qui lie la chute d'une pierre à la loi universelle de la gravitation[1]. Ce qui est vrai de cette liaison particulière est vrai de toutes les liaisons de faits qui constituent l'ordre de la nature physique ou morale. Car il n'y a pas deux natures; il n'y en a qu'une.

Voilà la métaphysique enfin débarrassée des essences et des causes imaginaires. M. Taine se raille cruellement de ce Dieu des spiritualistes qui cumule tant de rôles disparates ou ridicules, tour à tour architecte, administrateur, tapissier-décorateur. Voyez naître et grandir cette idée par une sorte de progression régulière dans l'erreur : « Prenez le monde tel que le montrent les sciences; c'est un groupe régulier, ou, si vous voulez, une série qui a sa loi, rien d'autre. Comme de la loi on déduit la série, vous pouvez dire qu'elle l'engendre et considérer cette loi comme une force. Si vous avez un peu d'imagination, vous ferez de cette force un être distinct, situé hors des prises de l'expérience, spirituel, principe et substance des choses sensibles.

1. *La Philosophie anglaise.* — Préface des *Philosophes français.*

Voilà un être métaphysique. Si vous continuez ce mouvement,qui, une fois commencé, ne se suspend que par un violent effort d'esprit, Dieu va se transformer en un principe non-seulement souverain, mais unique; l'*être philosophique* va devenir un *être mystique*. Avec un degré de plus d'imagination et d'enthousiasme, vous ajouterez que cet esprit, situé hors du temps et de l'espace, se manifeste par le temps et par l'espace, qu'il subsiste en toute chose, qu'il anime toute chose, que nous avons en lui le mouvement, l'être et la vie. Poussez jusqu'au bout dans la vision et l'extase, vous déclarerez que ce principe est seul réel, que le reste n'est qu'apparence; dès lors, vous voilà privé de tous les moyens de le définir; vous cherchez, pour arriver à lui, une voie autre que les idées claires; vous préconisez le sentiment, l'exaltation. Si vous avez le tempérament triste, vous le cherchez comme les sectaires, douloureusement, parmi les prosternements et les angoisses[1]. »

Cette histoire un peu sommaire de Dieu se résume par deux mots : une loi que l'on considère comme une force, une force dont on fait un être distinct et supérieur. Mais comment peut-on comprendre que, réduits à ne connaître que des faits, nous puissions avoir l'idée d'une force, et transformer cette idée même en la notion d'un être distinct et supérieur? D'où nous viennent ces notions qui nous tentent par

1. *Étude sur Carlyle.*

leur séduisante clarté ? D'où peuvent-elles tirer cette lumière qui nous attire et nous égare?

Dieu détruit, le problème des origines retombe dans les plus épaisses ténèbres. Les choses ont-elles commencé? Jamais, nous répondra M. Taine; la série est infinie. — Historiquement, soit, en ce sens que le temps a commencé avec les choses elles-mêmes ; mais, logiquement, ne faut-il pas qu'il y ait un principe d'où se tire le monde entier comme une série de conséquences? Logiquement, où est le fait primordial d'où les autres se sont déduits ? Cette nécessité qui lie tous les termes de la série, qu'est-elle en soi ? Comment de la physique idéale passer au monde réel ? Comment de l'abstrait au concret ? C'est ne rien dire que de marquer dans la *quantité pure le commencement nécessaire de la nature.* Cela ne peut signifier qu'une chose, c'est que la durée et l'étendue sont le principe d'où se déduisent la matière et la vie, comme la matière et la vie sont le principe d'où se déduit la pensée. Or, qui peut comprendre qu'une quantité pure, une pure abstraction, soit la source d'où s'épanche la réalité, d'où sort la Vie? N'y a-t-il pas mille fois plus de difficulté à comprendre cela qu'à concevoir à l'origine des choses l'Activité intelligente? Ce qui m'étonne toujours dans ces doctrines nouvelles, c'est le contraste de leurs scrupules à l'égard de la Cause et de la Pensée absolue avec les explications inintelligibles qu'elles substituent à cette prétendue hypothèse. Y a-t-il dans toute la théologie spiri-

tualiste quelque difficulté comparable à la difficulté de concevoir le passage d'une quantité abstraite et pure à une quantité déterminée sous les formes de la réalité physique?

Lisons ensemble cette dernière page des *Philosophes français*, qui a la prétention de nous élever à la vraie notion de la Nature.

Les êtres ne sont que des faits. Les faits se réduisent de plus en plus et tiennent dans une demi-ligne. Les formules remplacent les faits. Seules, cinq ou six propositions générales subsistent. Il reste des définitions de l'homme, de l'animal, de la plante, du corps chimique, des lois physiques, du corps astronomique, et il ne reste rien d'autre. Nous contemplons ces *définitions souveraines*, ces *créatrices immortelles*. Mais elles sont plusieurs. Nous en dégageons *le fait primitif et unique* d'où elles se déduisent. Nous découvrons l'unité de l'univers et nous comprenons ce *qui la produit. Elle ne vient pas d'une chose extérieure*, étrangère au monde, ni d'une chose mystérieuse, cachée dans le monde. *Elle vient d'un fait général* semblable aux autres, loi génératrice d'où les autres se déduisent, de même que de la loi de l'attraction dérivent tous les phénomènes de la pesanteur. C'est à ce moment que l'on sent naître en soi la notion de la Nature. *Par cette hiérarchie de nécessités, le monde forme un être unique, indivisible, dont tous les êtres sont les membres.*

Ici la science éclate et se répand en dithyrambes. M. Taine écrit lui aussi sa Genèse. « Au suprême

sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, se prononce l'axiome éternel; et le retentissement prolongé de cette formule créatrice, compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers. Toute forme, tout changement, tout mouvement, toute idée est un de ses actes. Elle subsiste en toutes choses, et elle n'est bornée par aucune chose. La matière et la pensée, la planète et l'homme, les entassements de soleils et les palpitations d'un insecte, la vie et la mort, la douleur et la joie, il n'est rien qui l'exprime tout entière. Elle remplit le temps et l'espace, et reste au-dessus du temps et de l'espace; elle n'est point comprise en eux, et ils se dérivent d'elle. Toute vie est un de ses moments, tout être est une de ses formes; et les séries des choses descendent d'elle, selon des nécessités indestructibles, reliées par les divins anneaux de sa chaîne d'or. L'indifférente, l'immobile, l'éternelle, la toute-puissante, la créatrice, aucun nom ne l'épuise, et quand se dévoile sa face sereine et sublime, il n'est point d'esprit d'homme qui ne ploie, consterné d'admiration et d'horreur. Au même instant, cet esprit se relève; il oublie sa mortalité et sa petitesse : il jouit, par sympathie, de cette infinité qu'il pense, et participe à sa grandeur. »

C'est une formule qui fait tout cela ! mais, en vérité, toutes les difficultés que j'ai de concevoir Dieu ne sont rien en comparaison de ce que M. Taine veut imposer à mon intelligence. Cette formule se

prononce toute seule, elle ondule; chaque ondulation est un être; elle dévoile sa face sereine. Si c'est là le grand secret, je reviens aux *Méditations* de Descartes; je retournerai même volontiers jusqu'au *Timée*.

M. Taine est beaucoup moins vague quand il exprime son système sans y penser. Voici une phrase simple et courte, mais beaucoup plus significative. A la vue des bocaux de M. Coste et de ses spécimens d'embryogénie, M. Taine s'adresse aux défenseurs de la morale, et avec son ironie habituelle : « *Cela sent le panthéisme*, s'écrie-t-il. On voit trop clairement ici l'*instinct aveugle de la nature artiste et créatrice*, *l'effort inné par lequel la matière dispersée s'organise*, acquérant des propriétés et des perfections qu'elle n'avait pas. » Il y a deux mots de trop dans cette définition. Si l'instinct de la nature est *aveugle*, la nature n'est pas *artiste*, la condition de l'art étant de ne pas agir sans conscience et sans but. Je retrancherais aussi le mot de panthéisme. Je ne vois là autre chose que le naturalisme pur, et de ce naturalisme au matérialisme de Diderot, la nuance m'échappe. Nous avons appliqué, de nos jours, des mots pompeux à des choses très-simples. Il est bon de revenir de temps en temps aux bons vieux noms qui sont beaucoup plus clairs et qui disent bien mieux ce qu'ils veulent dire. Au train dont vont les choses, Épicure et Lucrèce seraient panthéistes aujourd'hui.

La Nature est bien innocente de ce rôle qu'on lui fait jouer contre Dieu. Toutes les fois que ces

jeunes écoles qui, en réalité, sont fort anciennes, nous jettent ce mot à la tête, comme si un mot était un argument, je relis la définition que Buffon nous en donne, et je la trouve plus admirable à mesure que mes adversaires me la font mieux comprendre : « La nature est le système des lois établies par le Créateur pour l'existence des choses et pour la succession des êtres. La nature n'est point une chose, car cette chose serait tout; la nature n'est point un être, car cet être serait Dieu. Mais on peut la considérer comme une puissance vive, immense, qui embrasse tout, qui anime tout, et qui, subordonnée à celle du premier Être, n'a commencé d'agir que par ordre, et n'agit encore que par son concours ou son consentement. Cette puissance est, de la puissance divine, la partie qui se manifeste; bien différente de l'art humain, dont les productions ne sont que des ouvrages morts, la nature est elle-même un ouvrage perpétuellement vivant, un ouvrier sans cesse actif, qui sait tout employer, qui, travaillant d'après soi-même, toujours sur le même fonds, bien loin de l'épuiser, le rend inépuisable. Le temps, l'espace et la matière sont ses moyens, l'univers son objet, le mouvement et la vie son but. » Il y a dans ces simples et belles paroles un grand sens philosophique. La nature n'est qu'un système de lois établies par Dieu, ou bien elle est tout. Mais dire qu'elle est tout, c'est ne rien dire, si nous ne découvrons l'idée claire sous le mot vague. La Nature, axiome créateur,

formule éternelle, je ne sais absolument pas ce que cela signifie, et je ne saurais admettre ce que je ne comprends pas. Si ce nom n'est pas l'étiquette pompeuse d'une idée absente, dont il tiendrait la place, il ne peut signifier qu'une chose, la matière; la matière vivante, éternelle, seule créatrice, seule souveraine, la matière en mouvement, se développant par un effort inné et appelant à la vie, par l'organisation, ses éléments dispersés, condamnant elle-même à une inévitable destruction les êtres incomplets, composant l'univers des formations accidentellement viables, qui n'ayant pas en soi de principe de contradiction et de mort, seules peuvent vivre et seules durer.

Sortons de ces équivoques; il n'y a pas plusieurs solutions sur le problème des origines; il n'y en a que deux, variées à l'infini par l'art le plus subtil, identiques au fond. L'intention, le libre choix placés au commencement du monde dans une Cause suprême qui sait ce qu'elle fait et pourquoi elle agit, c'est la solution spiritualiste; c'est aussi celle que repoussent toutes les doctrines qui de près ou de loin se rattachent au Naturalisme. Qui dit Nature, par opposition à Dieu, exclut par là toute idée d'un plan tracé d'avance, toute loi intentionnelle, tout choix, et n'admet que la Matière avec ses énergies latentes, d'où sortent successivement par les transformations les plus incompréhensibles, la vie et la pensée. Un ordre sourd, inconscient jusqu'au jour où l'esprit humain arrive à le penser, se développant obscurément par une nécessité inhérente aux

choses, voilà la conception fondamentale d'où tout le reste se déduit. L'harmonie qui règne dans la nature n'est pas une intention, c'est un effet de causes entièrement mécaniques; c'est le signe que les conditions qui assurent l'existence aux choses sont remplies, c'est le résultat de cet équilibre dans lequel chaque être aspire à s'établir avec les influences du dehors. C'est le signe et l'effet de ces lois intérieures qui développent les énergies de la matière par une suite nécessaire d'états variés, et de cet *instinct aveugle*, qui sans rien préformer, finit par tout régler, sinon dans l'ordre le meilleur, du moins dans un ordre convenable, suffisant au soutien et à l'expansion de la vie, en tout cas suffisamment justifié par le caractère qu'il porte en lui, la nécessité.

Voilà, réduites à leurs termes les plus simples, les deux explications du monde : les lois intentionnelles ou les forces aveugles, l'ordre manifestant un choix ou l'ordre manifestant une nécessité, Dieu ou la Nature. Mais alors si vous ne pouvez croire qu'à un système de faits liés entre eux, qui ne sont au fond que l'énergie de la matière, travaillant par elle-même et substituant à l'action chimérique d'une Cause transcendante l'opération lente et continue de son *instinct aveugle*, pourquoi parler à chaque instant d'*axiome souverain*, de *formule créatrice* qui ont le tort d'induire l'esprit en des malentendus perpétuels? M. Taine prétendait un jour que sur cette question de Dieu, il n'était séparé de ses adversaires

que par l'épaisseur d'une métaphore. C'est présumer singulièrement de la naïveté de ses adversaires, dupes d'une image et d'un mot. Non, pour eux, Dieu n'est pas une métaphore sous laquelle se cache l'activité immanente et nécessaire de la Nature. La Nature, dans le sens où vous l'interprétez, est la négation formelle de Dieu. Ce n'est pas une métaphore qui vous sépare de vos critiques, c'est une contradiction.

Les vrais maîtres de M. Taine, en métaphysique, ce n'est pas *M. Pierre et M. Paul*, c'est Lucrèce, c'est Diderot. Mais Lucrèce n'a qu'une assurance médiocre dans son propre système; il y a dans sa colère même contre les dieux, dans ce violent cri de haine contre toutes les formes de la superstition, je ne sais quel involontaire hommage et quelle foi persistante qui le poursuit. La négation pure et simple n'aurait ni ces éloquentes colères, ni cette poétique fureur. Diderot est un enthousiaste; son sang brûle ses veines, son cœur bat, son cerveau s'échauffe à se rompre. Son style, avec toutes les inconséquences et les mobilités de ce tempérament de nerfs et de feu en a aussi la contagieuse ardeur. M. Taine recommence l'œuvre de Lucrèce et de Diderot avec les ressources accumulées d'un grand travail personnel, d'une science très-étendue, d'une longue fréquentation d'Hegel et de Spinoza. Mais il y a à la fois chez lui excès de force et implacable froideur.

III

Nous n'avons pas à juger ici l'œuvre de M. Taine comme historien littéraire. Nous ne pouvons néanmoins nous abstenir de montrer par où sa critique se rattache à sa doctrine. Elle en est la partie réelle et concrète, l'application perpétuelle, l'exemple. Elle exprime, avec un relief saisissant, les défauts de cette philosophie nouvelle et les fortes qualités de l'esprit qui l'applique sans trêve et sans mesure.

Son œuvre, la plus considérable en ce genre, est l'*Histoire de la Littérature anglaise*, méditée depuis de longues années. Ce n'est rien moins que la démonstration en acte de son système, appliquée avec une ténacité extraordinaire, en dix-huit cents pages, à l'histoire d'une civilisation choisie comme sujet d'opération. La plus impérieuse unité gouverne toutes les parties de l'œuvre et jusqu'au dernier détail du style de l'auteur. Que de talent et que de science immolés à l'Idée fixe!

Il n'y a pas plusieurs méthodes pour les divers ordres de la connaissance; il n'y en a qu'une, selon M. Taine. La méthode qui sert à l'interprétation des faits du monde inorganique et du règne organique est aussi la seule qui convienne à l'étude des littératures. Il n'y a pas, en effet, selon la théorie nou-

velle, d'une part des corps, de l'autre des esprits; il n'y a que des faits, soit physiques, soit intellectuels. Il n'y a pas des *substances* et des êtres, mais seulement des phénomènes dépendant les uns des autres, exprimant certaines forces plus ou moins intenses, dirigées dans un certain sens, modifiées par certaines circonstances. La critique se réduit à la mesure de ces forces. C'est le procédé de l'analyse physique et de l'analyse physiologique, toujours le même au fond, soit qu'il s'applique aux œuvres d'art, soit qu'il s'applique aux corps vivants ou à la matière brute. S'il n'y a que des faits, expression de certaines forces, y a-t-il au moins des faits d'un certain ordre, échappant à la fatalité, expression de forces libres? Il serait puéril de le penser. *Forces libres*, ces deux mots répugnent. Une force n'est qu'un fait plus général dont les autres dérivent, comme l'effet dérive de la loi. *Cause*, *force*, *loi*, tout cela est identique, tout cela exprime le trait élémentaire, fondamental, de chaque groupe de faits, qui lui-même est une dépendance de l'universel mécanisme.

L'histoire, qui se compose de faits humains, intellectuels, moraux, n'est donc qu'un *problème de mécanique*. M. Taine nous le dit expressément[1]: « La seule différence qui sépare les problèmes moraux des problèmes physiques, c'est que les directions et les grandeurs des forces ne se laissent pas

1. *Histoire de la littérature anglaise*, Introduction, p. xxxi.

évaluer ni préciser dans les premiers comme dans les seconds. Si un besoin, une faculté est une quantité capable de degrés, ainsi qu'une pression ou un poids, cette quantité n'est pas mesurable comme une pression et un poids.... Mais, quoique les moyens de notation ne soient pas les mêmes dans les sciences morales que dans les sciences physiques, néanmoins comme dans les deux la matière est la même et se compose également de forces, de directions et de grandeurs, on peut dire que dans les unes et dans les autres, l'effet final se produit d'après la même règle. »

La philosophie de l'histoire, la critique littéraire, l'esthétique de M. Taine se résument dans ces formules : « Une hiérarchie de nécessités gouverne le monde moral comme le monde physique. Une civilisation, un peuple, un siècle sont des définitions qui se développent. L'homme est un théorème qui marche[1]. » Au moins, avec M. Taine, nous n'avons pas le déplaisir d'ignorer à qui nous avons affaire. Jamais le fatalisme ne s'est exprimé avec une plus tranquille assurance.

Que peut être, d'après ces principes, l'histoire d'une littérature ?

Une littérature est une partie de la civilisation d'un peuple. Elle exprime la façon d'être et de penser de ce peuple, par cette multitude de faits spéciaux dont

1. *Les philosophes français.*

elle se compose, émotions, idées, raisonnements. Elle permettra donc de saisir plus facilement ces traits fondamentaux, ces *éléments producteurs*, ces *moteurs* de toutes les évolutions que subit l'histoire d'une nation. Étudier une littérature, c'est s'appliquer à saisir, par l'analyse, les causes primordiales, les faits générateurs, d'où l'on puisse déduire la nature, les transformations de cette littérature, ses rapports avec les autres expressions de la vie de ce peuple, comme la philosophie, la politique, la religion. — De même, et par la même raison, étudier un écrivain, c'est s'appliquer à discerner la cause d'où procède tout ce qu'il a senti, tout ce qu'il a pensé, la loi des nécessités morales qui ont gouverné son cœur ou son cerveau. Un écrivain n'est lui-même, comme une littérature, qu'un groupe de phénomènes déterminables par l'analyse et réductibles à une loi.

Les trois forces primordiales, qui, en se combinant entre elles, produisent une civilisation, et toutes ses transformations à travers les circonstances variables, par une succession d'impulsions fatales, c'est la *race*, c'est le *milieu*, c'est le *moment*. Tirons de leur obscurité ces formules sibyllines, en en demandant à M. Taine lui-même l'explication. La *race*, c'est cette disposition innée, héréditaire, variable selon les peuples, liée à des différences marquées dans le tempérament et dans la structure du corps. Le *milieu*, c'est l'ensemble des circonstances naturelles ou des circonstances politiques et

sociales qui dérangent ou complètent le naturel et modifient ainsi l'influence qu'apporte avec elle la structure intérieure des races. Enfin, le *moment* représente un genre d'influence qui se compose de la vitesse acquise par l'impulsion permanente de la race et du résultat déjà produit par le milieu dans lequel elle vit. Ces forces primordiales engendrent un système d'effets qui est précisément une civilisation et dont le type le plus expressif est une littérature.

En faisant l'histoire de la littérature anglaise, M. Taine se propose de nous donner la preuve de son système. On dirait qu'il s'intéresse bien moins à l'objet spécial de son étude qu'à la thèse dont il poursuit la démonstration obstinée. Lui-même déclare qu'il a choisi la littérature anglaise à cause de certaines circonstances particulières, qui rendaient plus facile ou plus claire, dans ce cas particulier, la solution de ce problème de mécanique. Il espère définir avec plus de précision les *ressorts primitifs*, en montrer mieux les effets graduels, expliquer nettement « comment ils ont fini par soulever jusqu'à la lumière les grandes œuvres politiques, religieuses, littéraires, et développer le *mécanisme intérieur* par lequel le Saxon barbare est devenu l'Anglais que nous voyons aujourd'hui. »

C'est donc à l'établissement d'une thèse de philosophie naturaliste que M. Taine convie ses lecteurs.

Je suis loin, assurément, de contester certains

résultats dans l'application de cette méthode. Elle donne à l'esprit qui l'emploie une prise énergique sur les idées et sur les faits qu'il poursuit, qu'il dompte, qu'il plie à son gré. Elle donne à son exposition l'ordre le plus rigoureux, l'enchaînement de la déduction. Mais les inconvénients, qui ne les pressent, qui ne les a déjà cruellement éprouvés dans les écrits précédents du même auteur? Qui n'a déjà regretté mille fois de voir M. Taine s'emprisonner volontairement et se débattre, avec des convulsions de talent à peine réprimées, dans l'étroite enceinte d'un théorème? Il y a ici encore une tension excessive de volonté, trop marquée dans les procédés de sa critique pour que les lecteurs puissent jouir librement de toutes les ressources d'esprit accumulées, de tant d'observations fortes et profondes, condensées dans un syllogisme gigantesque qui se déploie à travers trois volumes.

M. Taine n'en est pas, en ce genre, à sa première tentative. De nombreux articles, certains chapitres de ses *Philosophes français*, ses études sur Tite-Live et sur La Fontaine avaient déjà manifesté la prédilection de M. Taine pour ces constructions rectilignes qui donnent à l'histoire, à la morale, à la critique l'apparence d'un traité de géométrie avec l'évidence en moins. Chacune de ses œuvres, déjà si nombreuses et si diverses de sujets, si analogues entre elles par la méthode, tient invariablement dans la première phrase qui exprime la *force*, sa

direction, sa *grandeur;* tout le reste n'est, en mille ou deux mille phrases, que la preuve prétendue rigoureuse, par analyse et par déduction, de la loi posée. L'art est de découvrir du premier coup cette loi qui contient le *tempérament* d'un peuple ou d'un homme, les *circonstances* dans lesquelles il se développe, la *faculté* qui en dérive. Tout cela se résume dans une courte formule. Possédant la formule, vous avez le reste. Des faits innombrables tiennent au large dans une demi-ligne : « Vous enfermez douze cents ans et la moitié du monde antique dans le creux de votre main[1]. »

Appliquez le procédé aux grands hommes, aux grands siècles, aux nations célèbres, vous les réduirez tous successivement à une formule. Le développement intellectuel d'un peuple ou d'un homme, résultant de l'emploi de sa faculté maîtresse, cette faculté résultant de la structure originelle et du climat, voilà l'invariable cadre où devra se mouvoir la nouvelle école d'historiens et de critiques que M. Taine suscite ou qu'il représente. La vieille histoire, nous assure-t-on, a fait son temps comme la vieille critique. Bossuet, historien sans méthode, Montesquieu, théoricien sans théorie, vous n'aviez pas soupçonné le grand secret de l'histoire romaine. Tempérament des Romains : esprit sec et net, effet de la structure primitive du cerveau ; circonstance persévérante : nécessité de songer à son intérêt et

1. *Les philosophes français.*

d'agir en corps ; résultat : faculté égoïste et politique. Cette faculté explique tout, la société, le gouvernement, l'art de combattre, de négocier et d'administrer, les affections privées, la religion, la science.

J'ose à peine arrêter le physiologiste qui m'explique à sa manière les causes de la grandeur et de la décadence des Romains. Mais enfin qui m'assure que la structure primitive du cerveau des Romains devait nécessairement produire un esprit sec et net ? Je n'en sais rien, et j'ai grand'peur que ce ne soit là une pure hypothèse dont on a essayé de faire un principe. Cela doit être, donc cela est. Le raisonnement n'est pas suffisant, et jusqu'à nouvel ordre ou nouvelle démonstration, j'excuse Montesquieu de n'avoir pas déduit l'histoire romaine de la structure du cerveau de Romulus.

Même genre d'explication pour les individus que pour les peuples. L'homme n'étant qu'un *théorème qui marche*, l'explication de chaque grand homme ne sera qu'un syllogisme réduit aux proportions d'une vie humaine au lieu d'être étendu à la mesure de plusieurs siècles. Tite-Live est un historien-orateur, *orator in historia*; tout se déduit de cette faculté qui elle-même résulte du tempérament de Tite-Live et des circonstances qui le développent. Shakspeare est un poëte nerveux ; faculté maîtresse : l'imagination. Milton, poëte musculeux; faculté maîtresse : la logique, etc., etc.

L'histoire littéraire et politique de l'Angleterre sera

une galerie de tempéraments, parmi lesquels prédominera le sanguin, résultat de la forte alimentation du pays.

L'histoire et la littérature ainsi comprises me font l'effet de certains musées anatomiques. Chaque pièce de ces musées a son ressort qui fait marcher le système. M. Taine démonte l'homme moral, comme on démonte le squelette humain ; puis, en mécanicien habile, il recompose la machine et lui applique un principe moteur. Le comble de l'art est de le faire jouer d'une manière analogue à la vie, de lui faire reproduire à volonté les mouvements moraux, le jeu complexe et délicat des idées, des affections qui caractérisaient, dans la réalité, le sujet de la démonstration. M. Taine est déjà en possession d'un certain nombre de ressorts parfaitement polis et fonctionnant à merveille. Il y a le ressort-Cousin, le ressort-Macaulay, le ressort-Dickens, le ressort-Saint-Simon, le ressort-Carlyle, et bien d'autres. Ajoutons-y le ressort-Dieu, qui n'est qu'une loi résultant de la structure de l'univers, et dont l'imagination a fait, par suite d'une métaphore, un être. Voilà la démonstration de la grande mécanique achevée, et M. Taine pourra se reposer. Ou plutôt espérons, avec une invincible patience, qu'au lieu de s'enfoncer plus avant dans un système d'une monotonie que le talent même rend à peine tolérable, cet esprit vigoureux se ressaisissant par sa propre vigueur, se retirant de ce mortel engrenage du système, retournera dans un autre sens ses qualités

comprimées, faussées, et les déploiera enfin en pleine indépendance.

Que de choses il faut sacrifier pour arriver à soumettre le monde moral à la torture de pareils procédés ! Il y faut supprimer le sentiment de la vie dans ce qu'elle a de plus ingénu et de plus libre, de plus délicat et de plus varié, dans l'épanouissement le plus original de l'individualité humaine, de la *personne* qui est une conquête sur les fatalités de la race, du climat, du milieu.

Il y faut supprimer ce qu'il y a de plus précieux et de plus sacré daus l'homme, ce qui est en lui véritablement *humain,* au milieu de la nature asservie à la nécessité, ce qui proteste, dans un noble cœur, contre tous les genres de servitude physique ou morale, la liberté, et tout ce qu'elle ajoute d'imprévu ou de sublime à la psychologie et à l'histoire, tout ce qu'elle y crée de responsabilités éclatantes ou de mérites obscurs, de dévouements ou d'héroïsmes. Tout cela vient tomber misérablement devant cette déclaration de M. Taine : « Le vice et la vertu sont des produits comme le vitriol et le sucre[1]. »

Tel est l'inflexible mécanisme qu'on nous donne pour la vraie méthode littéraire et qui doit introduire dans les sciences morales l'exactitude qui leur manque. On nous parle de vérification. Qui ne comprend d'avance que cette vérification sera

1. *Histoire de la littérature anglaise*, Introduction.

illusoire? Dans les sciences morales les faits offrent une surface si mobile, ils sont d'une appréciation si variable et si délicate, qu'ils refléteront inévitablement la nuance propre et la pensée de l'observateur. On y verra ce qu'on y voudra voir, si l'on ne se garantit pas soi-même contre son *hypothèse*. Il n'y a qu'une seule condition pour que l'observation soit sincère, c'est l'absence de système. Toute idée préconçue altère la réalité observable, toute hypothèse jette sur les faits sa couleur et son reflet. C'est ce que savent les maîtres de la science psychologique. Ils ont pour parti pris de n'en avoir aucun. Voilà ce qui donne un si grand prix à leurs observations. Là, au contraire, où manque ce désintéressement de toute hypothèse, je suis en défiance, et la théorie la mieux ordonnée ne me semblera qu'une conquête ingénieuse parfois, d'autres fois violente, d'un système sur la réalité. J'ajoute que ces sortes de généralisations hardies qui prétendent dériver d'une formule unique la science entière, sont partout mieux à leur place que dans la sphère des faits moraux. Je n'admets pas qu'on puisse faire tenir en une ligne l'histoire ou la littérature d'un peuple, ni même le génie d'un homme. Là, tout est d'une complexité si grande, il y a de telles combinaisons de circonstances délicates et des influences si diverses mêlées entre elles, il y a une cause surtout si difficile à déterminer, puisque son principe même est l'indétermination, qu'il est à peu près impossible de saisir ainsi, d'une vue unique, la

vérité primordiale, le fait générateur. Les faits moraux ne se groupent pas et ne s'ordonnent pas comme les faits physiques. Là où intervient le principe humain, c'est-à-dire libre, n'essayez pas d'appliquer vos étroites catégories. Elles ne rendront pas compte de leur objet. Résoudre dans une formule unique la destinée d'un grand peuple ou d'un grand homme, c'est s'exposer à l'erreur d'une vue volontairement étroite qui s'obstine à ne saisir qu'un point dans l'horizon immense, et qui de ce point arbitrairement choisi, prétend déduire tout l'horizon. Encore l'image est-elle inexacte. Les formes, les aspects d'un pays peuvent jusqu'à un certain point se déduire d'une seule forme, d'un seul aspect pour un observateur habitué aux voyages et aux comparaisons qui en résultent. Mais dans la sphère des faits moraux, la liberté a une part si grande qu'elle déconcerte à chaque instant toutes les comparaisons, les déductions, les prévisions de ce genre.

Laissons aux sciences physiques et naturelles l'idée de la fatalité. Ces sciences ne font qu'exprimer dans une formule la nécessité de certains faits. Mais n'essayez pas de transporter de vive force cette idée dans les sciences morales. Un élément mobile et multiple, comme un homme et un peuple, défiera toujours ces stériles tentatives. Ne réduisez pas la nature humaine aux proportions de ces fleuves, dont la science connaît la source, ordonne le cours, prévoit jusqu'aux fureurs, règle jusqu'aux inondations. La nature humaine a les caprices et les pro-

fondeurs de l'Océan, mais d'un Océan qui aurait en lui-même la cause libre de ses agitations et de ses tempêtes.

En tout cela, M. Taine est d'accord avec son système qui réduit Dieu à une loi, l'homme à une résultante de forces mécaniques. Il est d'accord aussi avec les panthéistes. Spinoza se moque quelque part des écrivains qui traitent des passions, des vertus etdes vices des hommes, comme s'il ne s'agissait pas pour eux de choses naturelles, c'est-à-dire de choses réglées par les lois générales de l'univers : « Ils ont l'air, dit-il, de considérer l'homme dans la nature comme un empire dans un autre empire. A les en croire, l'homme trouble l'ordre de l'univers, bien plus qu'il n'en fait partie.... Dans le fait, rien n'arrive qu'on puisse attribuer à quelque irrégularité de ce genre qui serait un vice de la nature. Car la nature est toujours la même : partout elle est une ; partout, elle a même vertu et même puissance ; en d'autres termes, les lois et les règles de la nature, suivant lesquelles toutes choses naissent et se transforment, sont partout et toujours les mêmes, et en conséquence on doit expliquer toutes choses, quelles qu'elles soient, par une seule et même méthode, je veux dire par les lois universelles de la nature[1]. »

On affirme aussi, pour lui donner du crédit, que cette théorie du groupement des phénomènes mo-

1 Spinoza, *Ethique*. Préambule de la 3e partie.

raux autour d'un phénomène principal qui les tient sous sa dépendance est une idée d'Hegel. Je n'y contredis pas. Toutes les doctrines qui excluent la liberté se ressemblent par leurs conséquences.

Mais je ne vois, pour ma part, dans cette méthode littéraire, que le naturalisme sous sa forme moderne. C'est le *Positivisme* appliqué à la littérature. Le trait principal de la méthode positiviste s'y rencontre, l'âme traitée comme un ensemble de phénomènes assimilables aux faits purement physiques et dépendant les uns des autres par une liaison nécessaire, la substitution de l'idée de loi à l'idée de cause, l'application de la méthode physiologique aux phénomènes de l'ordre intellectuel et moral. Le principe est le même : un groupe, une série, un être étant donnés, c'est la réciprocité nécessaire, la corrélation affirmée entre tous les termes de la série, la dépendance de toutes les parties de l'être entre elles. Par quel abus et à quel prix ce grand principe d'une application si féconde dans l'étude des corps et des organismes est transporté dans l'étude des êtres spirituels et libres, on ne le sait que trop. — L'analyse du monde moral, l'étude des talents et des âmes, des doctrines et des caractères, n'est donc plus qu'une branche de la zoologie : la psychologie rentre dans l'histoire naturelle. Hegel et Spinoza n'ont en vérité rien à réclamer ici que l'appareil des formules métaphysiques et l'autorité mystérieuse de deux grands noms dans une doctrine très-peu mystérieuse, beau-

coup plus simple au fond qu'on ne le donne à entendre, souvent condamnée, toujours renaissante, et qui se relève aujourd'hui avec le prestige de jeunes talents, habiles à mettre à profit l'engouement du public pour les sciences positives, une réaction éphémère contre le spiritualisme, les vagues espérances et les inquiétudes des temps nouveaux.

Le style de M. Taine exprime la doctrine et révèle l'auteur. Je voudrais me rendre compte à moi-même de l'impression que produisent sur moi ce talent systématique, impérieux, ce style âpre et puissant, monotone dans ses hardiesses, éclatant sans chaleur. Je voudrais montrer M. Taine poursuivant la Nature au fond de ses retraites les plus obscures, et comme il s'en empare avec une froide violence. Rien ne le rebute dans l'aveugle magicienne; elle n'a pour lui ni mystères ni horreurs. Tout est divin en elle, puisque tout est nécessaire. Ou plutôt rien n'est divin dans cette égale et commune nécessité des choses qu'on appelle *nature*. Ses aberrations apparentes et ses difformités ne lui offrent pas un attrait moindre que ses beautés les plus éclatantes. L'énorme, le gigantesque paraissent même avoir plus d'attraits pour lui que le beau, que le délicat surtout. Il admire mieux le Monde dans le développement immodéré de ses puissances que dans la paix divine de ses harmonies. Il a pour rendre cette exagération des forces naturelles une violence de pinceau, une fécondité d'images et de métaphores accumulées, un style porté au plus haut

degré de condensation possible par je ne sais quelle tension des muscles de l'esprit. C'est de la littérature forcée. Tout sujet psychologique et moral est pour lui un groupe de phénomènes liés par une loi et comme une réduction de la nature qu'il faut saisir dans tous ses détails. Dans la nature, rien n'étant subalterne ou médiocre, il la faut rendre tout entière sans triage arbitraire, sans choix. Je me représente M. Taine enfermant chaque sujet et chaque question dans la trame serrée de ses déductions, comme un pêcheur qui enferme un coin de mer dans ses filets, résolu à n'en laisser échapper aucune proie. Voyez-le tirant à lui son filet plein, épuisant l'Océan de tout ce qu'il contient sur un point donné, ramassant tout ce qui erre ou rampe ou nage sur le fond vaseux et dans les flots. Le filet s'enfle, se gonfle démesurément, menace de rompre. Son poids l'emporte au fond, il se traîne sur le sable qu'il laboure; il résiste par sa masse et par celle qu'il entraîne à l'effort du pêcheur. Rien n'y fait, le bras obstiné brise ces résistances; tout ce butin du sable et des flots est ramené de vive force à la surface des eaux, à la lumière du jour, sur la grève, monstres inconnus, débris sans nom, vase et graviers, animaux et plantes, obscure végétation de la mer, la vie et la mort confondues. Le spectateur s'étonne de ce que peut contenir un coup de filet.

Telle est la prise violente de M. Taine sur chaque sujet. Cette poursuite acharnée du détail, cette ac-

cumulation d'images, cette concentration d'efforts sur chaque point, cette volonté obstinée à ne laisser rien se perdre de ce qui constitue, à ses yeux, le groupe naturel qu'il prétend reconstruire et recréer, où rien n'est insignifiant, où tout dépend de tout, chaque détail étant une preuve de la thèse, chaque fait exprimant à sa manière la nécessité intérieure, qui est l'essence de l'être, et qui tient sous sa loi les phénomènes dont l'ensemble est l'individu, tout cela n'est que le signe et l'expression de la critique dans le style et de la doctrine dans la critique.

D'autres symptômes trahissent à chaque page le système. Il y aurait à étudier de près, dans l'*Histoire de la littérature anglaise*, le peintre de mœurs et de caractères. M. Taine a le tort grave d'étaler, avec une prédilection marquée, toutes les difformités et les laideurs morales en pleine lumière. Il s'abandonne de parti pris à tous les excès des peintures flamandes. Certains effets, dans son livre, atteignent à un degré de réalisme qui défie toute citation. Partout trop de descriptions plastiques; trop de détails matériels et d'explications physiques; trop de cervelles « bouillonnantes et fourmillantes, » trop de « frémissements et d'élans de la chair et du sang, » trop d'effets tirés « de l'afflux de la séve corporelle. »

Ce qui nous intéresse, dans ces peintures, ce sont les idées sur l'homme qui s'y révèlent. Dans l'étude sur Hogarth, je lis ces lignes expressives :

« c'est la bête qu'il montre dans l'homme; bien pis, « la bête folle ou meurtrière, affaissée ou enragée. » Je serais souvent tenté d'appliquer ces fortes expressions au talent de M. Taine. Il se complaît évidemment à peindre dans l'homme l'animal sauvage, la brute féroce, l'instinct bestial, l'appétit aveugle. Il nous montre « la force *machinale* des pièces et de chaque pièce. » Ce mot revient à chaque instant sous sa plume, parce que ce mot, c'est tout le système. Tantôt il nous assure que « pour comprendre les actions extrêmes de l'homme qui ne sont que *les grandes tensions de sa machine*, c'est sa machine qu'il faut regarder, la façon dont son sang coule, dont ses nerfs vibrent; que le moral traduit le physique et que les qualités humaines ont leur racine dans l'espèce animale. » D'autres fois on soutient ce paradoxe qu' « à proprement parler l'homme est fou, comme le corps est malade par nature; que la raison, comme la santé, n'est en nous qu'une réussite momentanée et un bel accident. » Ailleurs on loue Byron de connaître l'homme tel qu'il est. « Et qu'est-ce que l'homme une fois connu? Est-ce en lui que le sublime abonde? La vérité est qu'il emploie le meilleur de son temps à dormir, à dîner, à bâiller, à travailler comme un cheval et à s'amuser comme un singe. C'est un animal; sauf quelques minutes singulières, ses nerfs, son sang, ses instincts le mènent. La routine vient s'appliquer par-dessus, la nécessité fouette et la bête avance. » Voilà donc la vérité sur l'homme! voilà ce que nous révèlent, avec

une terrible franchise, ces jeunes écoles impatientes de chasser de la scène les vieilles idées métaphysiques et religieuses. L'homme, un pur animal, *sauf quelques minutes singulières!* L'homme fou par nature, *sauf quelques accidents!* Si cette peinture est vraie, que me parle-t-on de progrès, de justice, de liberté? Mettez à ce fou une camisole de force; domptez l'animal sauvage par le frein le plus dur, empêchez-le de se cabrer. S'il le faut, qu'un despotisme sans pitié casse les reins à cette bête méchante et révoltée! C'est une politique que désavoueraient peut-être ces philosophes des nouvelles écoles. Ils n'en auraient pas le droit; ils nous amèneraient infailliblement, comme Thomas Hobbes, au règne absolu de la force, si leurs idées venaient à triompher. N'est-ce pas une leçon assez rude à l'adresse de leurs contemporains? N'est-ce pas une preuve bien convaincante, à la suite de tant d'autres, qu'il n'y a qu'une philosophie qui donne un principe et un appui à la liberté, celle qui déclare que ce n'est pas la raison qui est l'accident dans l'homme, mais bien la folie; que ce n'est pas l'animal qui est notre être véritable, mais l'esprit; que ce n'est pas l'instinct qui est l'instrument fatal et l'aveugle artisan de l'histoire, mais la pensée, divine ouvrière du progrès. Le mépris de l'homme est une mauvaise école de morale et de politique.

Tel est ce système qui démonte successivement tous les rouages de l'universel mécanisme, pour qui la Cause suprême n'est qu'un ressort

aveugle, l'homme une pure machine, dépendant du reste de l'engrenage. — Il y manque deux mots, importants il est vrai, qui résument toute vraie civilisation et toute vraie philosophie : Dieu et la liberté.

CHAPITRE V

LE DIEU DE L'IDÉALISME
LE SYSTÈME DE M. VACHEROT

CHAPITRE V.

LE DIEU DE L'IDÉALISME.

LE SYSTÈME DE M. VACHEROT.

I

Tout le travail critique qui s'est produit sourdement dans les âmes, ouvertement dans les livres, sur la notion de Dieu, est venu se résumer dans un ouvrage digne d'être étudié avec la plus sérieuse attention, *la Métaphysique et la Science*. L'examen des conclusions de ce livre nous dispensera de suivre les progrès de la pensée hégélienne dans une foule d'autres écrits publiés en France depuis quelques années.

Dans cette mêlée de doctrines qui nous inondent de leurs douteuses clartés, celle de M. Vacherot s'offre à nous avec un caractère rare de franchise. Ce n'est pas à lui qu'on pourra jamais reprocher de tenir en réserve son dernier mot. Je doute que, de-

puis Spinoza, personne ait porté aussi loin la sincérité d'un esprit libre et fier, décidé à n'éluder aucune conséquence de ses principes.

Avec M. Vacherot, la critique n'est exposée à aucune surprise. Non pas qu'il ne soit aisé de surprendre, dans ce vaste ouvrage, surchargé de prolégomènes historiques, bien des fluctuations d'idées, de nombreuses obscurités, des contradictions même. Pourrait-il en être autrement? Était-il possible que dans un si long voyage à travers toutes ces doctrines, sous le poids de tant d'analyses et de critiques, la pensée ne s'obscurcît ou ne se troublât jamais? Souvent on pourrait croire, quand l'auteur expose tels systèmes, très-divers entre eux, que c'est le sien qu'il défend sous différents noms, tant il y met de chaleur d'âme et d'accent personnel. C'est que l'auteur, un des plus intrépides chercheurs de vérité qu'il y ait en ce temps-ci, a vécu pour son compte dans la plupart des philosophies qu'il interprète : « Ces entretiens, nous dit-il, sont moins l'exposé didactique d'une doctrine que l'histoire d'une pensée qui a traversé toutes les conceptions, tous les systèmes décrits successivement, pour se reposer dans une conclusion définitive. » De là plus d'un malentendu possible entre le livre et le lecteur. Mais ces malentendus ne sont jamais volontaires et d'ailleurs ils ne durent pas. Quand on est arrivé, à travers plusieurs conclusions partielles et provisoires où l'on aurait grand tort de s'arrêter, à la conclusion définitive, les perspectives du livre s'éclairent,

l'esprit du lecteur trouve son issue dans cette confusion de systèmes; le but, lentement poursuivi, laborieusement atteint, se marque en pleine lumière.

Exprimer la vraie pensée philosophique de notre siècle, dégager des obscurités naïves ou calculées qui l'enveloppent, la conception de l'Idéal, du Parfait, dont l'imagination a fait une idole, dont l'abstraction scolastique a fait une entité inintelligible, dont il appartient à notre siècle de faire une idée positive, scientifique, aussi réelle dans son objet que simple dans sa démonstration[1], substituer le Dieu de la Raison pure, dans sa sublimité abstraite, à toutes les formes raffinées de l'idolâtrie psychologique, non moins contraire à la science que les formes grossières de la superstition populaire, en finir avec le Dieu-Esprit tout aussi bien que la théologie régnante en a fini avec le Dieu-Nature, voilà le résultat nettement annoncé de la métaphysique nouvelle. Le feu intérieur des grandes méditations et des convictions profondes jette sur cette trame serrée d'abstractions un vif reflet dont tout l'ouvrage s'anime et se colore. Ce que je remarque surtout, c'est avec quelle force l'auteur s'enfonce au cœur des philosophies les plus diverses. Il s'y transporte tout entier, ou plutôt il les transporte en lui; pour les exposer, il les reconstruit; il répète dans sa pensée, par un vigoureux effort de méditation concentrée, le *fiat* de la pensée créatrice. L'analyse de la

1. *La Métaphysique et la science*, préface, p. 15.



philosophie hégélienne restera, entre autres, comme un modèle de reconstruction personnelle, tout en gardant son caractère de savante exactitude.

Il ne s'agit ici que des conclusions théologiques de l'ouvrage. Quel en est le vrai sens, quelle en peut être la portée dans ce temps d'universelle critique? S'imagine-t-on qu'elles vont résoudre toutes les difficultés, pacifier comme par enchantement les consciences qui, depuis un siècle surtout, cherchent à travers les ruines des systèmes leur Dieu perdu, changeant d'idoles sans parvenir à sortir de l'idolâtrie? Les difficultés, les contradictions ne vont-elles pas renaître en foule autour de cette formule nouvelle de l'Absolu? Et la première de toutes les contradictions ne sera-t-elle pas, pour cette doctrine, de commencer par retirer la réalité à l'Être qu'elle prétend définir? Cette formule, expression suprême de l'Hégéliauisme dans une intelligence française qui l'amène à son plus haut point de relief et de clarté, ne sera-t-elle pas en même temps sa condamnation définitive et son arrêt de mort dans la science? Voilà les questions qui s'imposaient à nous pendant la lecture du livre et dont l'impérieux souvenir poursuit longtemps l'esprit après que le livre est fermé.

Marquons d'abord, avec le même soin que M. Vacherot lui-même, sa situation isolée et indépendante dans la philosophie française, à égale distance de la curiosité désintéressée de la philosophie critique, du dogmatisme étroit de l'école positive, des néga-

tions anti-scientifiques de l'athéisme, des aberrations du Spinozisme, des superstitions de la théologie scolastique et de la théologie cartésienne, confondues par lui dans une idolâtrie commune, égalées sous le niveau du même dédain. C'est par cette série d'oppositions à des doctrines connues que nous préparerons l'esprit du lecteur à cette conception nouvelle qui doit tirer la métaphysique des ténèbres où elle s'agite lourdement et lui livrer enfin (on nous l'assure) l'issue vers la lumière.

La philosophie de M. Vacherot n'a de commun avec la philosophie critique que le point de départ et le commencement de la méthode. Lui aussi débute par la critique, mais c'est comme Descartes par le doute, détruisant l'ancienne métaphysique, mais décidé à poursuivre son œuvre jusqu'à l'affirmation d'une métaphysique nouvelle. L'école critique s'arrête au point de départ. Elle creuse dans la croyance humaine un vide qu'elle n'essaye pas de combler. Elle croit avoir assez fait pour Dieu quand elle a montré que le chercher dans les angoisses de l'esprit est ce qu'il y a de plus noble à la fois et de plus inutile, la plus noble des inquiétudes, la plus inutile des curiosités. Mais, comme le remarque fort justement M. Vacherot, l'esprit ne peut en rester là, quoi qu'on fasse pour l'y maintenir. Lui laisser entrevoir, dans le mystérieux horizon de l'ontologie, tout un monde inaccessible de réalités, c'est irriter son désir en le désespérant; c'est le réduire aux partis extrêmes. Ou bien alors la raison,

ramenée sous le joug par l'instinct irrésistible de la croyance, abdiquera toute libre recherche, ou bien, résignée à cette impossibilité de la certitude, elle désintéressera l'homme de tout noble souci; elle arrangera sa vie, dans les limites étroites où elle est enfermée, pour que cette vie se passe le plus agréablement possible, dispensée du devoir et de la science. Le devoir, la science, veulent que l'on croie au bien et au vrai. Seule, cette foi peut inspirer et soutenir le courage des grandes choses.

De l'école critique à l'école positive, il y a toute la distance d'un demi-scepticisme à un dogmatisme étroit, mais absolu[1]. L'école positive nie, elle aussi, la métaphysique, mais sans aucune de ces concessions ou transactions dans lesquelles s'arrête à mi-chemin l'école critique. Elle ne maintient pas comme sujet d'étude psychologique ce qu'elle repousse comme objet de spéculation rationnelle. Des illusions pures ne valent pas la peine, à ses yeux, qu'on en contemple dans l'esprit humain les formes et les couleurs mobiles, ni qu'on s'amuse à ce qui n'est qu'un jeu d'optique. Elle coupe court à ces inutiles et chimériques curiosités. « Issue de l'école de la sensation, elle ne consent à reconnaître aux spéculations ontologiques aucune racine dans la nature humaine. La raison n'est que l'expérience comparée et généralisée; les idées ne sont que des rapports

1. *La Métaphysique et la science*, t. I, p. 335, t. II, p. 480 et *passim*.

généraux, abstraits des faits. L'infini, l'absolu, l'universel, Dieu, l'âme, l'esprit, sont des mots. » Toute tendance à rechercher ce que signifient ces abstractions vides marque une véritable infirmité d'esprit. C'est cettte exclusion de tout élément rationnel (de l'*à priori*) dans la connaissance qui définit le Positivisme en philosophie; c'est aussi ce qui sépare radicalement M. Vacherot de cette école. Il reconnaît volontiers l'importance des travaux de cette école appliquée avec tant de succès aux sciences mathématiques et physiques, qu'elle possède à fond dans leurs détails, qu'elle domine dans leurs rapports et dont elle a généralisé les méthodes, organisé les vues d'ensemble, fondé la synthèse. Il pardonne de grand cœur aux positivistes de mépriser la vieille métaphysique, qu'il repousse comme eux; ce qu'il ne leur pardonne pas, c'est de retrancher de l'esprit humain la faculté métaphysique ellemême. L'élément rationnel que les positivistes prétendent exclure de la connaissance est partout. Il n'est pas propre à la spéculation métaphysique; il commence avec la science elle-même, que dis-je? avec la pensée. Il marque la part de l'esprit dans toute connaissance. C'est cette faculté qui, travaillant sur les données de l'expérience, élève la science à l'unité de l'universel, à la nécessité de l'absolu, à la hauteur de l'infini. La philosophie des sciences met de l'ordre dans le monde et en fait un système. Mais la métaphysique fait plus encore, elle seule en révèle l'intime harmonie et la substantielle

unité. D'une collection, d'un système d'êtres et de phénomènes, elle fait l'Être universel[1]. Elle retrouve déjà Dieu dans le monde de la réalité. C'est ce que ne sait pas faire le positiviste. Réduit à l'empirisme, il ne voit dans la vie universelle qu'une collection d'individus, ce qui est la marque de l'athée. Le Positivisme, cette doctrine de savants, est donc, en un sens, une doctrine anti-scientifique, puisqu'elle retranche de la science les plus hautes parties et qu'elle en supprime le dernier mot.

Si l'empirisme absolu conduit à l'athéisme, si l'athéisme est la négation ou l'oubli de l'Être universel, certes le péril n'existe guère de ce côté pour la doctrine de M. Vacherot, qui marque avec tant de force la part de l'élément rationnel dans la connaissance, et ne perd jamais de vue l'Universel dans la représentation des choses individuelles. S'il y a une doctrine contraire à l'athéisme, c'est donc la sienne. Il avoue que l'écueil de sa doctrine serait plutôt le panthéisme[2]. Heureusement, elle porte en soi, à ce qu'il nous assure, un préservatif souverain. Ce préservatif, dont nous aurons plus tard à discuter la valeur et l'efficacité, est tout entier dans la distinction logique des deux mondes, le réel et l'idéal.

C'est par la nécessité scientifique de la métaphysique que M. Vacherot combat le Positivisme. C'est

1. *La Métaphysique et la science*, 1re édit., t. II, p. 485.
2. *Ibid.* t. II, p. 579.

par la sainte nécessité de la morale qu'il combat le panthéisme, avec lequel il ne souffre pas que sa doctrine soit confondue. Il est de toute justice de tenir compte des explications qu'il nous donne sur un point aussi grave. Il va nous dire quel est le signe infaillible qui marque pour lui le panthéisme, et quelles sont les doctrines qui, distinguées d'après ce signe, y tendent ou s'en éloignent.

Ce qui définit le panthéisme, ce n'est pas, comme on le suppose généralement, la conception de l'identité de Dieu et du monde, conception parfaitement irréprochable à ses yeux si, en même temps que l'identité *substantielle* de l'un et de l'autre, on établit leur distinction *logique*. Le vrai panthéisme consiste à supprimer cette distinction de l'idéal et du réel et à marquer toutes les choses réelles du sceau qui ne convient qu'aux choses idéales, la vérité, la nécessité, la divinité. A ce titre, Spinoza est panthéiste, tandis que Plotin, Schelling, Hegel ne le sont point, *malgré certaines apparences*[1]. Peu importe que ces philosophes ne réalisent pas l'Idéal en un Être séparé du monde et qu'ils ne lui accordent pas d'existence en dehors de la pensée. Cela seul qu'ils établissent l'Idéal comme distinct logiquement de la réalité, suffit pour qu'ils ne soient pas panthéistes. Au contraire, Spinoza mérite cette qualification pour avoir identifié toutes choses dans l'unité de la Substance, la verité et la réalité,

1. *Ibid.*, t. II, p. 546.

la liberté et la nécessité, la théologie et la cosmologie. Là est l'erreur, le crime du panthéisme. Par là les choses elles-mêmes sont converties en idées, les faits érigés en lois et en droits; le monde, dans ses plus tristes réalités, est proclamé l'expression adéquate de Dieu.

Diviniser tout, c'est tout justifier, tout consacrer. Quelle affreuse nécessité! Au moins, l'athéisme me laisse le droit de me moquer du laid et du ridicule, de maudire le mal et le crime.... Entre ne voir Dieu nulle part et le voir partout, mon choix serait bientôt fait, si j'étais condamné à cette alternative : je préférerais l'athéisme.... Quand j'entends reprocher aux panthéistes de profaner, de souiller le saint nom de Dieu en le mêlant aux plus mesquines, aux plus viles, aux plus tristes réalités, je cherche ce qu'ils peuvent répondre à cette banale accusation, et je ne trouve que de vaines subtilités. Que disent-ils, en effet? que *rien n'est vil dans la maison de Jupiter;* que la bassesse des choses tient à notre fausse et grossière manière de les comprendre; que ces misères qui nous font pitié, que ces détails qui nous fatiguent, vus dans le Tout et en regard du Tout, changent d'aspect. Tout cela est vrai. Plus la science avance dans la connaissance du Monde, plus elle trouve qu'il justifie son beau nom de *Cosmos*. Mais ce qui est vrai aussi, c'est que le mal s'y rencontre sous toutes les formes. Et si l'on nie le mal physique, niera-t-on le mal moral? Dira-t-on que le vice, que le crime, que l'homme vicieux et criminel sont de simples aspects des choses considérées au point de vue de l'expérience; que tout cela n'a de réalité que pour le sens physique ou le sens psychologique; que le sens métaphysique des choses ne reconnaît pas ces distinctions du beau et du laid, du bien et du mal, du juste et de l'injuste; que tout, pour la raison, se réduit à être ou à n'être pas; que, par conséquent, la majesté, la pureté de l'essence divine n'ont rien à craindre des réalités quelconques

qu'on fait entrer dans son sein? Spinoza a osé proférer ces étranges paroles. Mais c'est bien en vain qu'il a bravé le sens commun et le sens moral. Sa logique n'a séduit personne; elle n'a fait que compromettre les hautes et profondes vérités de son système. Et quand on admettrait, contre toute évidence, que tout est beau, bon, juste dans ce monde, encore serait-il impossible d'identifier cette beauté, cette bonté, cette justice avec l'idéal que la pensée se fait de toutes ces choses. Le Beau, le Bien, le Vrai, le Dieu parfait de la raison habite un autre monde que le Cosmos, si magnifique que la science moderne nous l'ait révélé.

Nous n'avons pas à chercher en ce moment si cette définition du panthéisme est aussi incontestable que le suppose M. Vacherot, si l'on peut accorder tant d'importance à ce qui n'est qu'une différence de point de vue, si cette distinction purement logique du réel et de l'idéal suffit pour affranchir une doctrine de toute solidarité dangereuse. Prenons cette protestation pour ce qu'elle est, moins comme un droit peut-être que comme un fait remarquable, comme le mouvement d'une âme passionnée pour le devoir et la liberté, rejetant avec éclat de sa conscience l'idée spinoziste, qui, en divinisant tout, justifie et consacre tout par une égale et souveraine nécessité.

L'esprit humain est-il réduit à choisir, entre toutes ces doctrines condamnées, la moins funeste? Ou bien, s'il se sépare également de toutes, du Positivisme, qui supprime la métaphysique, de l'école critique, qui la tolère comme objet de curiosité, du panthéisme, qui l'exagère au point d'y absorber la

morale, sera-ce pour revenir humblement au dogmatisme des vieilles écoles? Pas davantage. M. Vacherot combat ce dogmatisme sans trêve et sans merci. Il veut relever la science de Dieu dans les âmes, mais en détruisant celle qui fait le fond du Christianisme, celle que Platon a établie, que saint Anselme, Descartes, Leibnitz ont si habilement renouvelée, et qui prolonge, nous dit-on, sur les esprits l'étrange empire d'une scolastique idéaliste, immobile et pétrifiée dans d'inintelligibles formules. Qu'est-il résulté de ce despotisme de la théologie régnante? c'est que plutôt que de se plier au joug, les esprits libres l'ont brisé; plutôt que d'admettre un Dieu composé d'éléments contradictoires, les esprits scientifiques ont nié Dieu. *Comme les fausses définitions de la liberté ont engendré le fatalisme, les fausses idées sur Dieu ont engendré l'athéisme.* Il y avait pourtant un autre parti à prendre, le meilleur à tous égards : il fallait changer la conception de Dieu, non la détruire; il fallait détruire la fausse théologie, non la théologie elle-même. C'est à quoi s'applique M. Vacherot, préludant par une critique radicale à l'analyse qui doit rétablir l'Idéal théologique dans la pureté de son essence, altérée par la superstition.

Ces aberrations de la doctrine qui règne dans l'Église et dans les écoles viennent d'une théorie fausse de la raison. « Tant qu'on fait de cette fonction de l'intelligence une véritable faculté révélatrice, sans rapport avec l'expérience, ouvrant à

la pensée un monde à part qui n'a rien de commun avec celui des réalités finies et individuelles, on est conduit à un Dieu substantiellement distinct de l'univers[1]. » Il faut comprendre enfin la vraie nature et le rôle de la raison, il faut cesser de voir en elle cette faculté mystérieuse dans son mode d'action, divine dans son origine, célébrée plutôt que décrite par l'école idéaliste, pour ne plus voir que l'esprit humain, opérant sur les jugements par analyse et par synthèse, dégageant les conceptions nécessaires des données de l'expérience *par une nécessité logique fondée sur le principe d'identité.* Dès lors, on se gardera bien d'assigner à ces conceptions un objet en dehors de la réalité et de reléguer par delà le temps et l'espace l'Être infini qu'elle nous montre sous les formes finies de la réalité.

La raison, mal comprise et mal appliquée, nous égare dans les régions fantastiques. Ce monde illusoire une fois créé, comment les facultés empiriques, l'imagination et le sentiment, s'y prennent-elles pour construire leur Dieu, monarque solitaire qui règne silencieusement dans ces royaumes du rêve? Elles combinent toutes leurs forces pour former un fantôme. En séparant Dieu du monde, la métaphysique des vieilles écoles le revêt d'attributs qu'elle emprunte à la psychologie pure. En voulant faire vivre ce Dieu, elle ne réussit qu'à le faire vivre pauvrement de reflets et d'emprunts. Elle transporte

1. Préface, p. 24, 27, 28.

à cette vaine image quelques facultés détachées de l'âme humaine, elle en décore une abstraction, elle lui compose ainsi je ne sais quelle vie précaire. Mais, au fond, qui ne voit que ce Dieu n'est qu'une âme humaine agrandie, une idole de la conscience aussi fausse que les vieilles idoles de l'imagination?

La théologie spiritualiste est aussi en retard, à ce qu'on prétend, sur les progrès de la vraie philosophie que le polythéisme pouvait l'être sur la métaphysique platonicienne et chrétienne. Tout ce que M. Vacherot consent à reconnaître, c'est que du polythéisme au Christianisme, la question théologique a fait un pas. Il ne s'agit plus de savoir si l'on peut prêter un corps à Dieu; mais on se croit en droit de l'enfermer dans un esprit, et cette aberration du sens métaphysique, pour être moins grossière en apparence, n'en est pas moins dangereuse.

Ce Dieu n'est pas Dieu; on ne peut dire de lui ni qu'il est infini, ni qu'il est absolu, ni nécessaire, ni universel, ni parfait. — Il n'est pas infini, car Dieu n'est infini qu'à la condition d'être Tout. Or, le Dieu de la conception vulgaire rencontre partout son obstacle et sa limite dans la nature, dans l'humanité, dans le monde. D'ailleurs ce Dieu est une âme, une personne; il sera tel être, et non plus l'être, il sera donc fini. Absolu, comment pourrait-il l'être? Comment le concevoir indépendant de toute relation? S'il est une personne, il sent, il veut, il pense dans le temps, sinon dans l'espace, et voilà

une relation, une condition imposée à l'existence absolue; voilà l'absolu détruit. — Il n'est pas davantage l'être nécessaire, l'idée qui le représente étant le résultat d'une induction psychologique : or, l'induction ne peut conférer aux idées qu'elle découvre le caractère de la nécessité. — N'allez pas dire qu'il est universel. Par cela même que la théologie le conçoit avec une âme, elle en fait un individu. Un individu, si grand, si puissant, si parfait qu'il soit, répugne à l'idée d'universalité. Le Dieu universel et individuel tout ensemble n'est pas même un mystère. C'est un non-sens — Serait-il parfait? Non plus. Que devient la perfection d'un être condamné à une œuvre imparfaite?

Qu'est-il donc? Qu'est-ce qu'un Dieu qui n'est ni infini, ni absolu, ni nécessaire, ni universel, ni parfait, s'il n'est une idole? « Ce qui est à redouter, ce qu'il faut surtout poursuivre, c'est l'abus des mots, la scolastique, l'artifice d'une fausse science qui cache sous de menteuses alliances de mots la contradiction qui éclate entre les idées. L'anthropomorphisme net et pur est bien moins dangereux que ce mélange bâtard de conceptions métaphysiques et d'inductions psychologiques que Platon, Malebranche, Leibnitz, ont si habilement composé, et qu'on nous donne aujourd'hui pour le dernier mot de la sagesse[1]. »

Platon et Leibnitz, voilà bien, avec Descartes, les

1. T. II, p. 520, 540, etc., etc.

grands coupables, s'il est vrai que la théodicée ordinaire soit un crime de la raison, si le crime de ces grands esprits est autre chose que la réflexion du génie sur la dialectique intime et spontanée de l'esprit humain. Mais devons-nous admettre sans protestation les conclusions prises par M. Vacherot contre ce Dieu qu'il dépouille successivement de tous ses attributs, et qu'il chasse du ciel de la métaphysique avec la troupe des vieilles idoles ? Nous nous garderons bien de discuter en détail chacune de ces sentences (autant de coups mortels portés au Dieu du spiritualisme, si ces sentences étaient justes); ce serait refaire toute la théodicée. Ne prenons qu'un seul des attributs divins, si sévèrement discutés, et voyons si, au fond de cette vive polémique, ne se cache pas quelque grosse erreur de mots.

M. Vacherot, avec Strauss et Hegel, ne comprend l'Infini que dans un sens : l'Infini, dit-il, n'est qu'à la condition d'être tout. S'il n'est tout, il n'est rien. D'où l'on conclut bien aisément (trop aisément peut-être) qu'une personnalité ne peut être infinie. La personnalité est un *moi* concentré en lui-même par opposition à un autre *moi;* l'Infini embrasse et contient tout. Par définition, la *personnalité* exclut quelque chose, l'Infini n'exclut rien ; donc manifeste contradiction cachée sous cette alliance de mots dont la raison s'épouvante : *une personnalité infinie.* — Oui, si l'*Infini* signifie ce que vous lui faites signifier. Mais, en ce cas, comment supposer des esprits assez déshérités du sens métaphysique

pour se payer de ces grossières formules? Ces esprits, songez-y, c'est Descartes, c'est Leibnitz. Et après eux, comment supposer une succession d'intelligences assez vulgaires, assez serviles pour accepter ces formules, sans même les comprendre, et se les transmettre, de générations en générations, comme le mot d'ordre de la niaiserie humaine? Je m'étonne toujours que des penseurs sérieux osent prêter une pareille infirmité d'esprit à leurs adversaires. Quant à M. Strauss, à qui l'on doit ce beau raisonnement sur l'Infini (au moins sous cette forme et dans son expression la plus concentrée), comment l'excessive évidence de sa conclusion ne l'a-t-il pas tenu en garde? La facilité de certains triomphes devrait avertir qu'on triomphe dans le vide.

Ce raisonnement suppose l'identité de deux idées, l'*infini* et le *tout*. Cette identité est-elle évidente, estelle même admissible? Nullement. On la pose comme axiome, et l'on en tire une conclusion. La conclusion est juste; mais rien n'est plus faux que la définition d'où elle se tire; jamais les grands métaphysiciens n'ont confondu l'infinité de Dieu avec la totalité des choses. Jamais ils n'ont cru, en affirmant l'une, affirmer l'autre. Si on les consulte avec recueillement et sans parti pris de surprendre quelques-unes de ces obscurités d'expression qui tiennent au désir d'abréger et de résumer une idée, pour eux tous, pour saint Augustin comme pour Descartes, pour saint Anselme comme pour Fénelon, ce

terme d'*infini* indique non un attribut spécial, mais le caractère commun de tous les attributs divins. L'*infini*, c'est l'*infinie perfection*, c'est la causalité absolue, c'est la science et la puissance sans limites, c'est l'éternité et l'immensité, ou plutôt l'acte éternel, toujours présent. *Etre infiniment*, dit à chaque instant Fénelon, le plus grand interprète de cette notion métaphysique, *c'est être infiniment bon et parfait*. Loin donc que l'infini soit le Tout ou tout être, il ne désigne que la forme parfaite de l'être; c'est l'absence de limite dans les perfections divines, c'est l'absolu de l'être, ce n'est pas la totalité des êtres, deux choses si parfaitement distinctes qu'elles s'excluent. On conviendra qu'ainsi expliqué, ce terme d'*infini* souffre plus volontiers d'être allié à l'idée de la personnalité divine et que ces deux mots ne *hurlent plus d'effroi de se voir accouplés*. Je ne prétends pas que devant cette explication toutes les difficultés s'évanouissent comme par enchantement, ni que cette magique formule doive rendre la lumière à tous les esprits, la paix à toutes les consciences. Mais l'objection se déplacera, elle changera de forme; ce qui sera un progrès sur ce point. Elle deviendra une objection d'idée au lieu d'être une querelle de mots.

C'est qu'en vérité, jamais la métaphysique spiritualiste n'a entendu l'Infini dans ce sens, le Tout. C'est le panthéisme qui l'entend ainsi, et encore le panthéisme sous sa forme la plus vulgaire, le panthéisme de l'imagination, celui que les esprits dis-

tingués peuvent traverser, mais où ils ne s'arrêtent jamais, ce panthéisme que méprise M. Vacherot aussi bien que M. Strauss, celui enfin que confessait saint Augustin, comme une des plus fortes tentations de sa raison errante, dans la période ténébreuse de sa jeunesse, et qu'il exprimait sous cette image célèbre par sa vulgarité même : « Pour vous, Seigneur, je vous concevais alors comme une substance infinie, qui, enveloppant et pénétrant la masse bornée de l'univers, s'étendait encore au delà de toutes parts, comme qui se représenterait une mer infinie et au milieu de cette mer une éponge d'une prodigieuse grosseur, mais pourtant finie, que cette mer pénétrerait et embrasserait tout entière. » L'Infini, c'est le Tout dans cette doctrine, mais aussi quelle doctrine !

Nous pourrions faire plusieurs remarques analogues sur l'impossibilité prétendue qu'oppose M. Vacherot à ce que le spiritualisme conçoive son Dieu comme l'Être absolu, parfait, nécessaire, universel. Nous demanderons sur deux points seulement une rectification au critique, en indiquant nos motifs sans les développer. Est-il donc vrai que notre Dieu ne puisse être considéré comme l'être nécessaire? On nous dit qu'il ne peut l'être parce qu'il est le produit de l'induction et que l'induction ne peut conférer aux idées qu'elle découvre le caractère de la nécessité. — De quel droit dites-vous que l'unité de Dieu ne soit qu'un résultat empirique, le produit de l'induction ? C'est une intuition

rationnelle, développée par l'induction, mais par l'induction opérant sur une donnée antérieure et supérieure à elle. Dieu nous est donné par la raison, voilà le vrai, et cette origine, sur laquelle s'accordent tous les spiritualistes, permet parfaitement à notre Dieu d'être la substance nécessaire. L'induction ne vient qu'ensuite : elle travaille alors sur l'idée d'Être nécessaire que lui livre la raison. Elle essaye d'éclaircir le grand mystère; par voie de lointaines analogies, elle tente de faire sortir l'Être nécessaire des silencieuses profondeurs de son essence; elle transporte en lui, avec des précautions infinies et de sages réserves, quelques-uns des éléments de perfection dont elle a recueilli l'image dans le monde des existences spirituelles. Mais, encore une fois, ce n'est pas l'induction qui nous donne Dieu, c'est la raison, et vous ne nierez pas que la raison, au moins, puisse conférer aux idées ce caractère de nécessité, puisque c'est là son caractère propre, celui que vous constatez vous-même en elle, et que vous reprochez si justement à l'empirisme de méconnaître.

Dieu, nous dit-on encore, ne peut être dans notre théologie l'Être universel. N'est-il pas en effet un esprit, une âme, un individu, et dès lors comment pourrait-il être universel? *Individuel* et *universel*, *l'alliance de ces deux mots est pire qu'un mystère*, c'est *un non-sens*. — Oui, si vous définissez l'universel, *l'Être Tout*, *qui comprend la totalité des individus*. Mais si nous n'acceptons pas cette définition

et que nous rétablissions l'universalité divine dans son vrai sens, la difficulté diminuera singulièrement. Or, quand on donne à Dieu cet attribut de l'universalité, que fait-on que reconnaître qu'il est la raison métaphysique de tous les êtres ; que rien n'existe que par lui ; que sa Pensée est à l'origine de toutes choses ; que ce n'est que par son rapport au Principe que l'Univers (le monde des âmes comme celui des corps) se maintient dans la forme et la mesure d'être divinement réglées et voulues, que toute chose existe dans un genre et sous une loi, et que tous les genres, toutes les lois ne se comprennent qu'en Dieu ? Telle est la notion de l'*universalité* divine, la seule qu'ait jamais conçue la théodicée, universalité métaphysique, non physique, et si l'on rétablit cette signification qui est la véritable, peut-être le *mystère* demeurera-t-il ; mais, au moins, le *non-sens* s'évanouira.

Ici encore c'est une définition qui nous sépare ; mais les idées à définir, en ces matières, sont d'une telle gravité qu'une simple différence dans l'explication d'un mot peut jeter des esprits également sincères, également décidés à ne chercher en tout que la vérité, aux deux extrémités et comme aux deux pôles de la métaphysique.

II

La critique de la théodicée cartésienne nous a insensiblement amenés à la doctrine personnelle de M. Vacherot; elle nous a préparés à la conception du Dieu nouveau. Il est temps d'entrer directement dans l'analyse de cette conception. La chose n'est pas aisée; nous avons affaire à l'un des esprits les plus hardis de ce temps, mais aussi à l'un des plus subtils et des plus déliés dans la spéculation. De peur de trahir sur quelque point sa pensée, nous nous tiendrons aussi près que possible des formes particulières sous lesquelles il l'exprime.

Il ne faut pas qu'en haine de la scolastique théologique, la science abdique son droit de démontrer Dieu. L'idée de Dieu est au fond une idée positive, scientifique, aussi réelle dans son objet que simple dans sa démonstration. Elle s'obtient de la manière la plus rigoureuse, comme une vérité mathématique. Elle se forme par une opération de la pensée exactement semblable à celle qui engendre les figures de géométrie. Cette opération est complexe, elle consiste dans une abstraction et une synthèse. Elle se fait nécessairement, et c'est l'analyse de cette opération qui devient la preuve même de Dieu. En effet, les conceptions de l'être, de l'infini, de l'absolu, du nécessaire, de l'universel, sont impliquées de telle sorte dans les notions du phénomène, du

fini, du relatif, du contingent, de l'individuel, que la logique ne peut les en séparer. En affirmant l'un de ces derniers termes, la pensée affirme implicitement l'un des premiers. Chaque terme empirique appelle un terme rationnel correspondant. L'abstraction s'empare de ces conceptions rationnelles qu'elle dégage des notions empiriques, auxquelles chacune d'elles correspond. La synthèse réunit ces conceptions dans un seul être. Voilà comment les conceptions théologiques se forment dans notre esprit.

Je dis, non sans raison, les *conceptions théologiques;* car il y en a de deux ordres. Et pour aller tout de suite au fond, il y a deux degrés du même Dieu, peut-être serait-il plus juste de dire deux Dieux. Pour les distinguer, j'appellerai l'un le Dieu réel, l'autre le Dieu idéal. L'une de ces conceptions marque le terme où s'arrête la métaphysique proprement dite; l'autre est justement le point où la théologie commence. Seulement, de ces deux Dieux, le premier a l'inconvénient de n'être pas parfait, et par conséquent de n'être vraiment pas Dieu; le second a le désavantage de n'être qu'une abstraction et de ne prendre la divinité qu'en perdant la réalité.

La première conception théologique est celle de l'Être, de l'Être en soi, un, parce qu'il est tout; infini, parce qu'il est sans bornes dans le temps et l'espace; absolu parce qu'il n'a besoin d'aucune condition, soit pour exister, soit pour agir; nécessaire,

parce qu'il est tel que son essence implique son existence; universel, parce qu'il comprend la totalité des phénomènes. Cette conception, nous la tirons, par une opposition forcée, des notions empiriques de phénomène, de multiplicité, de relation, de contingence, d'individualité. Dieu, à ce premier degré, ou ce premier Dieu de la métaphysique, est la synthèse, l'unité rationnelle de ces conceptions de l'Être en soi, de l'Infini, de l'Universel. Toute détermination empirique répugne à son essence. Ame ou corps, Esprit ou Nature, personne ou chose, nul être individuel, si grand, si pur, si parfait qu'il soit, ne peut contenir sa réalité infinie. Il n'est aucune des réalités finies, mais il les contient toutes, non pas en puissance seulement, mais en acte. En ce sens, il est Esprit, mais comme il est Nature. Il est intelligence et volonté, mais comme il est instinct et nécessité. La loi de sa relation au Monde n'est pas celle de cause à effet. Il n'y a pas de relation de ce genre là où il y a identité substantielle des deux termes. Son vrai nom serait la Vie universelle. C'est en lui et par lui que tout se meut, existe et vit, non dans le sens plus ou moins figuré où saint Paul le dit, mais dans un sens exact et littéral. L'Être infini n'est pas seulement réel, il est tout le réel; il est le *Dieu vivant*[1].

1. T. II, p. 500, 537, 1re édition. — Déjà, il est vrai, dans cette première édition, M. Vacherot semblait éprouver quelque scrupule à donner ce nom de *Dieu* à l'Être cosmique, à l'Univers. Dans la seconde édition il lui retire ce nom qui prête à

Mais ce Dieu réel, ce *Dieu vivant* est-il vraiment Dieu? Au fond, il semble qu'il ne soit autre chose que la *collection des attributs métaphysiques* du Monde, du Monde considéré comme infini, nécessaire, universel. En effet M. Vacherot lui-même l'appelle le Cosmos, non sans doute le Cosmos phénoménal, mais le Cosmos rationnel. Le panthéisme se contente de cette conception. M. Vacherot ne s'en contente pas. Il ne reconnaît pas là ce que la foi du genre humain salue du nom de Dieu. Il faut s'élever plus haut. Ici commence l'œuvre propre de la théologie.

L'Être universel peut être envisagé sous deux aspects : dans sa *réalité* et dans son *idée*. Sous le premier aspect, c'est le Monde; sous le second, c'est Dieu. La théologie est la science de Dieu, ou de l'Être parfait, conçu non plus dans son développement réel à travers le temps et l'espace, mais dans la pureté idéale de son essence. A ce nouveau degré, l'Être infini prend les attributs vraiment divins, l'immutabilité, l'indépendance, la perfection qui les résume tous. Il devient vraiment Dieu. Mais il ne

tant de malentendus, le réservant exclusivement pour l'Idéal. *Voy.* l'Avant-propos de la 2e édition, p. 7. Nous devions avertir le lecteur de cette modification survenue dans un esprit sincère, attentif à se corriger lui-même. — Un mot changé, en pareille matière, n'est pas indifférent sans doute ; mais la doctrine subsiste et le fond de notre argumentation subsiste également. M. Vacherot maintient l'antithèse fondamentale, qui est vraiment le paradoxe de son système : d'une part l'Infini, la Substance du Monde, seul Être réel et vivant; d'autre part l'Idéal, le vrai Dieu, qui n'est ni réel ni vivant.

devient parfait qu'en passant à l'état d'Idéal. Il devient Dieu, mais sa divinité lui coûte la réalité. Voilà ce qu'il faut bien comprendre.

Cette singulière transformation mérite d'être expliquée. L'attribut de perfection est inconciliable, nous dit-on, avec l'existence. La réalité n'est qu'un ensemble de phénomènes qui passent, et par conséquent toute réalité est imparfaite. Quand donc le théologien applique le concept de perfection à l'Être métaphysique que nous a révélé la raison, il fait une opération analogue à celle que fait le géomètre lorsqu'il applique ce même concept aux figures réelles que lui donne l'expérience. *Idéaliser*, c'est convertir en idée l'objet de sa conception. Mais le théologien, après avoir *idéalisé*, semble oublier ce qu'il a fait. Le géomètre ne l'oublie pas. Ce n'est pas à lui qu'il arrive d'être dupe de ses abstractions, de les réaliser, de les considérer autrement que comme des figures idéales qu'il a obtenues en appliquant à des figures réelles le concept de perfection, et qui dès lors n'ont plus d'existence en dehors de sa pensée. De même le théologien, quand il parle de son Dieu, ne devrait jamais perdre de vue que ce n'est pas un Être réel qu'il définit et que son opération ne porte que sur une idée, sur une construction de l'esprit. Dieu est la vérité pure, l'essence. Autant d'affirmations qui excluent de lui l'existence. La *réalité* et la *vérité* s'opposent comme deux termes contradictoires. La *réalité* est vivante, concrète, déterminée, elle se développe dans le temps et l'es-

pace; la *vérité*, c'est l'Idée pure, l'immobile Perfection. Il est dans la destinée de la *réalité* infinie d'aspirer éternellement à la *vérité*, à la perfection du type, sans y atteindre jamais. Il est dans la nature de la *vérité* de ne jamais tomber au-dessous d'elle-même dans la dispersion du phénomène, dans la mobilité de la forme, dans la succession du temps et la division de l'espace. Comme la *vérité* s'oppose à la *réalité*, l'essence s'oppose à l'existence. L'existence se développe dans le champ infini de la réalité, sous la double forme de la Nature et de l'Histoire. L'essence a son siége dans la pensée seulement. Essence, type, vérité, idée pure, idéal suprême, perfection, voilà les vrais noms du Dieu que cherche la théologie; voilà le Dieu sublime qu'elle dégrade quand elle le réalise.

Cette conception de l'*idéal théologique* est si contraire aux idées communes que nous ne craindrons pas d'y insister pour en bien comprendre le caractère fondamental, qui est l'abstraction.

Il faut choisir pour son Dieu ou l'infini réel et vivant, qui n'est pas parfait, ou l'Être parfait qui n'est pas vivant. « L'Infini est réel, il est vivant dans l'Univers, dans le monde de la Nature et de l'Esprit; mais là les caractères propres de la divinité, la beauté, l'harmonie, la vertu, la sagesse, la sainteté n'y trouvent pas leur parfaite et complète expression. L'esprit les y devine plutôt qu'il ne les y contemple : ils y sont cachés sous les formes obscures et incomplètes qui frappent l'imagination.... L'idéal

ne se montre dans toute sa vérité qu'à la lumière de la pensée. C'est à l'état de purs intelligibles que la raison saisit le mieux la vérité des attributs divins. Mais alors ce Dieu ressemble fort à une abstraction. — Qu'importe, si cette abstraction est une vérité?... C'est le Dieu abstrait de la pensée pure, en dehors du temps, de l'espace, du mouvement, de la vie, de toutes les conditions de la réalité. C'est le Dieu que dans leur élan de spéculation, Platon, Plotin, Malebranche, Fénelon poursuivent en vain comme un Être réel; le Dieu dont l'activité est sans mouvement, la pensée sans développement, la volonté sans choix, l'éternité sans durée, l'immensité sans étendue. Ce Dieu-là, qu'un philosophe contemporain nous représente relégué sur *le trône désert de son éternité silencieuse et vide*, n'a pas d'autre trône que l'esprit, ni d'autre réalité que l'idée[1]. »

Le Dieu parfait n'est donc qu'un idéal, mais on nous le donne comme le plus digne objet de la théologie. « L'œuvre de la théologie est de créer la science des idées pures, de construire ce *monde intelligible* où la pensée trouvera la lumière pour éclairer la philosophie des sciences, où l'âme trouvera la flamme pour ranimer une volonté toujours près de faillir en face des obstacles et des misères de la réalité. » La théologie, d'ailleurs, quoique spéculative, n'est pas une science indépendante et isolée. Elle s'enrichit de toutes les conquêtes de la science

1. T. II, p. 500, 539, etc.

positive. Toute grande loi, toute grande vérité qui passe dans la cosmologie passe aussi dans la théologie, avec cette seule différence que, réalité dans l'une, elle devient idéal dans l'autre. Cela doit être. Dieu et le Monde étant substantiellement identiques, les deux sciences qui les étudient ne peuvent être sans rapport l'une avec l'autre. L'une est la théorie, l'autre est l'application. La cosmologie est la théologie positive, la théologie est la cosmologie idéale. Ce qu'il faut bien voir, nettement comprendre, sans scrupule et sans réserve, c'est qu'au fond l'objet de ces deux sciences est le même. C'est un seul objet, vu dans l'idéal et dans la réalité. Dieu est l'idée du Monde, le Monde est la réalité de Dieu[1].

C'est là le plus haut point où puissent s'élever nos conceptions théologiques. Nous saisissons enfin dans toute sa pureté la doctrine de l'Idéal, dégagée des vaines entités dont la théodicée spiritualiste la complique et l'obscurcit. Platon, pourtant, s'était singulièrement approché de la vérité. Il ne lui a manqué, à ce qu'il semble, que de s'arrêter à temps dans la construction de son système, pour doter la philosophie d'une théologie scientifique et définitive, vingt-deux siècles avant Hegel. Qu'est-ce, en effet, que la théorie des idées, sinon cette même doctrine de l'Idéal? Ce monde intelligible que Platon a découvert, qu'il a nommé, qu'il a marqué de l'empreinte de son génie, qu'est-il si ce n'est la beauté, la jus-

1. T. II, p. 501, 598.

tice, le bien, l'harmonie, l'ordre vus dans leur idéal, abstraction faite de la réalité? Et s'il est cela, en quoi diffère-t-il du Dieu de la raison pure, tel que M. Vacherot le démontre et le définit? Ces essences pures de Platon ne forment-elles pas, par leur réunion, l'essence suprême que cherche la raison à travers tous les voiles, tous les mensonges, tous les accidents et les misères de la réalité? Oui, mais Platon a dépassé le point juste où s'arrête la dialectique rationnelle. Là où la dialectique l'abandonne, il se confie à cette maîtresse d'erreur, l'imagination. C'est ainsi qu'après avoir si nettement conçu l'Idéal, il arrive à le fausser en l'établissant dans une sphère imaginaire, dans la pensée d'un Être chimérique, le Λόγος θεῖος. Il n'a pas su reconnaître que le sanctuaire des êtres intelligibles, cherché si inutilement et si loin, la région des idées, c'est notre raison, que *le ciel des essences est en nous*, pas ailleurs, et qu'en dehors de notre pensée, où réside le Dieu abstrait, il n'y a que le vide peuplé d'idoles, un pur n ant.

Il est temps que la théologie renonce à cette doctrine de l'idéal réalisé, où elle s'attarde si stérilement depuis Platon. Qu'elle comprenne enfin que l'Idéal est vrai, mais que précisément parce qu'il est vrai, il ne peut être réel; qu'il y a un monde intelligible où toutes choses se retrouvent à l'état de perfection, mais que ce monde n'existe que dans la pensée et par elle; enfin que ce mystérieux *noumène*, ce *quelque chose* d'absolument parfait, dont la recherche détermine le mouvement religieux de l'hu-

manité, est Dieu même, mais que le vrai Dieu ne réside pas ailleurs que dans l'esprit qui le conçoit. Telle est l'antithèse fondamentale que M. Vacherot développe sous les formules les plus variées avec une sécurité de conviction, une ardeur et une fermeté de doctrine qui frappent l'esprit à coups d'arguments redoublés, le fascinent par la multiplicité des points de vue et l'empêchent d'apercevoir toute l'infirmité du principe sous le luxe des applications. Si la théologie est pleine de fictions et de non-sens, nous en connaissons maintenant la cause. « Elle ne peut faire un pas hors de l'Idéal sans tomber dans l'absurde et l'impossible. » En réalisant son Être parfait, elle a soulevé une montagne de difficultés et de contradictions que ne réussiront à franchir ni le génie des Platon, ni la subtilité des Malebranche, ni la logique des Leibnitz, ni l'éloquence des saint Augustin et des Bossuet.

On prétend que tout reste obscur dans l'ancienne doctrine; en revanche tout devient clair et facile, comme par enchantement, dans la théologie nouvelle. — J'admets volontiers qu'en effet certaines difficultés disparaissent, mais à quel prix! Ces sortes de simplifications des problèmes coûtent si cher que je n'hésite pas à leur préférer les difficultés qu'elles prétendent résoudre. Il est tel problème qu'il est plus scientifique d'admettre comme insoluble que telle solution qui supprime le problème. Sans suivre dans ses détails cette dialectique subtile, qui se porte avec intrépidité au cœur de toutes

les questions, examinons rapidement quelques-unes de ces prétendues simplifications, et voyons à quelles conditions on nous propose d'y souscrire.

Le problème métaphysique le plus grave de tous, c'est, sans contredit, celui qui, posant d'un côté le fini, de l'autre l'infini, cherche à déterminer leur rapport. Étant donnés, d'une part, le Monde, comme l'œuvre ou le produit de Dieu, d'autre part, Dieu comme Être parfait, comment comprendre que la Perfection immobile devienne Cause active, qu'elle sorte de son existence immuable pour créer ou seulement pour organiser? Encore si cet Être parfait créait un monde d'où le mal fût exclu! Mais que devient la perfection d'un être condamné à une œuvre imparfaite? comment concilier l'existence du mal avec la providence d'un Dieu parfaitement sage et bon? Et quand on supposerait un autre monde où le mal serait réparé pour les êtres moraux, les âmes et les personnes, resterait encore à expliquer les désordres, les destructions inouïes, les souffrances sans nombre des êtres physiques. D'ailleurs, qu'importe la quantité du mal? N'y en eût-il qu'un atome, la difficulté serait la même.

M. Vacherot tranche aisément le problème en prouvant que dans la théologie rationnelle il n'y a pas lieu même de le poser. C'est une de ces questions qui font délirer les meilleurs esprits et qu'on résoudra maintenant de la plus simple manière, en les supprimant. La difficulté disparaîtra avec l'hypothèse qui l'a suscitée.

A ceux qui demandent comment peut s'établir ce rapport du Monde à Dieu, la seule réponse c'est qu'il n'y a pas de rapport entre le Monde et Dieu : il y a identité. Si Dieu et le Monde sont un seul et même objet, considéré sous deux aspects différents, dès lors tout s'explique. La théologie vulgaire considère Dieu comme un ouvrier, comme un artiste travaillant par bonté ou pour sa gloire à une œuvre où il est réduit à faire de son mieux. Ce préjugé tient à l'habitude de transporter dans l'ordre de la théologie les idées et les images du monde de l'expérience. Le développement de la vie universelle n'a absolument rien de commun avec la création d'un artiste. Dieu n'est pas un être distinct du Monde, concevant et créant son œuvre à un moment déterminé. Le monde est son acte nécessaire, sa réalité intime et identique avec son essence. Le Monde n'est point une œuvre. Dieu n'est point un artiste. Dieu est intelligence aussi bien que puissance; il est intelligent en tant qu'Esprit, comme il est puissant en tant que Nature. Le Dieu-Esprit pense la vie universelle que produit le Dieu-Nature. Mais c'est toujours le même Dieu, intelligible dans son activité immanente, nécessaire et instinctive, intelligent dans la conscience réfléchie, dans la pensée de cette activité[1].

Il n'y a pas lieu de s'effrayer davantage de cette vieille question de l'origine du mal sur laquelle s'est

1. T. II, p. 527, 529 et *alias*.

épuisé si stérilement l'effort des plus grands métaphysiciens. Qu'on atténue autant qu'on voudra l'existence du mal, que l'on réduise sa nature, qu'on le définisse un moindre bien, un moindre être, cela n'avance en rien la question : il existe. Pourquoi ce moindre bien, ce moindre être? Pourquoi cette ombre dans le ciel d'un Dieu qui remplit tout de sa lumière?

Il est impossible, nous dit-on, de l'expliquer dans la doctrine qui réalise l'Être parfait. Rien n'est plus simple dans la doctrine qui fait de Dieu un pur Idéal. Dieu et le Monde étant entre eux dans le rapport de l'idéal à la réalité, l'imperfection est essentielle au second, de même que la perfection l'est au premier. Le mal s'explique par l'imperfection dont il n'est que la conséquence. C'est une loi de la pensée que toute réalité dans la Nature et dans l'Histoire, alors même qu'elle est reconnue bonne, excellente, paraît encore défectueuse, impure, mauvaise à la lumière de l'idéal. Où est le mystère, où est même le problème? S'étonner que toute chose ne porte pas le cachet de la perfection dans la vie universelle, c'est s'étonner que tout n'y soit pas pensée pure. « Un Dieu vivant, Cause active, ne peut se soustraire à la responsabilité du mal qui est dans son œuvre. Le juste qu'on torture, la victime qu'on immole, l'insecte qu'on écrase, la fleur qu'on foule aux pieds, toute vie qu'on éteint, toute forme qu'on détruit, peuvent dire au Dieu tout-puissant et tout bon qui les a créés : Pourquoi m'as-tu donné l'être?

Le seul Dieu que les traits de Satan ne puissent atteindre, c'est l'Idéal; le seul ciel jusqu'où les plaintes de ses victimes ne puissent remonter, c'est le ciel de la pensée. » La *virtualité* de la Nature est infinie, mais elle n'aboutit jamais à des *actes* parfaits, ce qui serait contradictoire. Le réel n'étant pas l'Idéal, ne peut être qu'un mélange d'harmonie et de désordre, de grandeur et de misère. Croire que le contraire fût seulement possible, se serait avouer qu'on n'a rien compris aux données du système.

Donc le problème de l'origine du monde et celui de l'existence du mal s'évanouissent également. On ne peut pas dire que le monde ait commencé, puisqu'il y a, en un sens, identité entre lui et Dieu. On comprend, d'autre part, que le mal soit nécessaire, puisqu'il y a distinction logique de Dieu et du Monde. Remarquez l'exacte symétrie et le parallélisme des deux hypothèses fondamentales. Le Monde étant la réalité de Dieu, il est puéril de chercher un rapport de causalité là où les deux termes sont identiques. Mais Dieu étant l'Idée du Monde, il est puéril de s'étonne que le Monde ne soit pas parfait comme Dieu, puisque le réel n'est pas l'Idéal. Identité et distinction, invoquées à propos, résolvent toutes les difficultés.

Est-il vrai que tout s'explique ainsi et que non-seulement le mystère, mais le problème de l'existence du mal lui-même s'évanouisse?

Certes, ce n'est pas le mal qui ne se comprend pas dans cette doctrine, c'est le bien qui ne se comprend plus. Si vous supprimez l'ac-

tion d'une Cause intelligente, rien ne me semble concevable que l'irrégularité, l'accident, le désordre. Ce que je cesse de concevoir, c'est le mélange et, en définitive, la prédominance du bien, qui maintient dans l'univers un caractère incontestable d'harmonie et de beauté, qui lui permet de persévérer dans son être et d'être rationnellement compris.

La question vaut qu'on s'y arrête. Cette difficulté n'est pas propre à la doctrine de M. Vacherot ; elle est commune à toutes les philosophies qui suppriment, à l'origine des choses, l'Activité intelligente, la Pensée.

Quelles que soient les misères et les incohérences que présente le spectacle de la nature, quelque triste que soit le tableau que de grands poëtes étalent sous nos yeux, on ne peut sérieusement mettre en doute que le bien ne l'emporte sur le mal. Je consens que l'univers soit considéré comme le vaste théâtre de l'antagonisme de forces contraires ; on m'accordera pourtant qu'une de ces forces l'emporte sur l'autre[1], que la vie, par exemple, est plus prompte encore à réparer ses pertes que la mort n'est prompte à dévorer la vie, qu'il y a une industrie souveraine et toujours agissante qui triomphe lentement, laborieusement, mais à coup sûr, des résistances, qui transforme les obstacles mêmes en moyens, qui développe sur tous les points de l'uni-

1. Consulter sur ce point quelques pages, qui contiennent en germe tout un livre, et un beau livre, dans un article de M. de Rémusat sur la *Théologie naturelle en Angleterre*. (*Revue des Deux-Mondes*, 1er février 1860.)

vers une curieuse subtilité de ressources et d'inventions, qui partout manifeste des effets cherchés et prévus. Une puissance de vie luttant sans trêve contre les causes innombrables de destruction, et finissant par en triompher dans l'ensemble des êtres, voilà ce que nous révèle avec éclat l'observation du monde organique. Si du monde organique, celui où la vie s'essaye obscurément et s'élève graduellement jusqu'aux êtres supérieurs, nous passons au monde inorganique, aux formes les plus réduites et les plus simples de l'existence élémentaire, là encore, nous rencontrons, éternel, toujours présent, souverainement intelligible, l'Ordre, le Bien sous la forme de la Loi. Ce n'est plus le même genre de loi, ce n'est plus cette loi physiologique qui manifeste sa sollicitude pour la conservation de l'individu et la perpétuité de l'espèce. Là où il n'y a que des agglomérations de molécules, sous certaines conditions de forme, mais sans individualité véritable, s'exercent dans leur souveraine indifférence les lois mathématiques, physiques ou chimiques. Cette indifférence même a sa grandeur. L'être en général est l'objet de ces lois, non plus telle forme spéciale de l'être. Ainsi, dans les dernières profondeurs de l'univers pénètre l'Ordre. A tous les degrés de l'être, avec des caractères appropriés à chacun d'eux, il se manifeste, distribuant l'innombrable variété des êtres dans des genres, ramenant l'innombrable variété des phénomènes sous des lois. Genres et lois, n'est-ce pas toujours l'unité intelligible des choses, la per-

manence qui, en excluant le hasard, permet à l'esprit de les concevoir? Le genre, n'est-ce pas l'unité dans les individus comme la loi est l'unité dans les phénomènes, double forme sous laquelle l'Ordre s'exprime, apportant à la fois le bien dans l'être et la lumière dans la science? Ce bien de l'être, ses relations diverses déterminées avec l'Ordre, n'est-ce pas le plus glorieux effort de l'esprit humain que de les concevoir et de les définir? Les plus hautes découvertes dont s'honore l'esprit sont-elles autre chose que la vue claire de ce qui existe? Le progrès idéal de la pensée serait de pénétrer la raison des choses dans son étendue et dans sa profondeur, de s'égaler à elle, de comprendre à fond la géométrie, la mécanique, les lois de la vie, que contient et révèle le Cosmos. J'indique ce point comme capital dans la réfutation des nouvelles doctrines théologiques. Ajoutons qu'il y a une prédétermination de notre *raison* à comprendre cette *raison* des choses, et comme une harmonie préétablie entre notre intelligence et l'intelligibilité du Cosmos, l'une vraiment disposée pour concevoir, l'autre organisé pour être conçu. Chaque induction exprime à sa manière cette disposition générale de notre esprit, puisqu'elle suppose la foi instinctive dans une législation rationnelle de la réalité. Qu'est-ce, en effet, qui autorise ces rapides conclusions, franchissant tant d'intermédiaires, appliquant à *tous* les faits ce que l'expérience n'a constaté que pour *quelques-uns*, dégageant le genre de l'individu, la forme invariable

de l'accident, l'avenir (jusqu'à un certain point) du passé? Quel est le ressort caché de ces hardies affirmations, qui s'élancent du particulier au général, et retrouvent sous quelques faits l'universel, sous la donnée empirique l'idée rationnelle, la loi? Ce qui soutient le mouvement inductif de l'esprit, n'est-ce pas cette croyance implicite à l'existence de rapports ordonnés entre les êtres, à l'Ordre? Nous ne connaissons pas encore les lois sous leurs formes spéciales et dans leurs applications diverses, mais déjà nous croyons qu'elles existent. Avant de saisir l'ordre dans ses manifestations variées, nous le pressentons, nous affirmons *à priori* que le Cosmos est intelligible, c'est-à-dire que ses phénomènes sont de nature à être conçus, à être ramenés à une unité rationnelle. C'est là le ressort métaphysique de l'induction. Et n'est-ce pas au moins un fait singulier que cette sorte d'accord préexistant entre notre constitution intellectuelle et la constitution rationnelle du Monde, entre notre esprit et la Nature?

Et maintenant, tout cela n'a-t-il pas un sens, tout cela ne s'explique-t-il pas de la manière la plus naturelle dans les doctrines qui font du bien la cause finale de l'univers, pensée et voulue par Dieu? Juge-t-on qu'il soit si puéril de conclure de l'intelligence inconsciente et pour ainsi dire passive, que révèle la nature, à une intelligence consciente et active, qui a marqué son empreinte dans toutes les parties de ce système? On raille notre raison qui consent à se faire la servante ou la com-

plice de notre imagination et à réaliser dans un Être l'idée première de ces rapports innombrables et déterminés qui relient les individus et les phénomènes, la conception de l'Ordre. Mais est-il bien sûr que ce soit seulement à une habitude empirique, à un penchant d'imagination que nous obéissons alors? Et n'est ce pas plutôt à une impérieuse nécessité de la raison qui se refuse à admettre qu'un ensemble de lois, visiblement intentionnelles, puisse ne pas provenir d'une souveraine pensée? Il n'est pas exact, d'ailleurs, que ce soit l'expérience qui nous révèle la Cause intelligente. Nous en avons, avant toute expérience, la conception implicite et confuse, l'anticipation rationnelle. Ce sentiment même de l'Ordre qui nous sert à interpréter l'expérience et sans lequel l'induction ramperait misérablement dans des énumérations stériles, cette foi instinctive dans la constitution raisonnable du monde, cette affirmation de la loi, nécessaire à la recherche, antérieure à la découverte des lois spéciales et déterminées, est-ce autre chose, sous des formes encore vagues et obscures, que la croyance à une Cause intelligente? Nous ne concevons l'Ordre dans les choses que comme l'effet visible de cette Cause, et chaque induction, en affirmant l'Ordre, devient ainsi une affirmation médiate, mais certaine, de la Pensée créatrice ou tout au moins organisatrice du Monde.

On nous dit que c'est là une manière grossière d'expliquer les choses; que nous partons, dans tous

nos raisonnements, de l'hypothèse absolument fausse d'une matière inerte, d'une nature qui ne serait pas son principe à elle-même. On ajoute qu'en allant chercher une première Cause en dehors du système du Monde, en réalisant cette Cause, en la décorant d'un mélange d'attributs psychologiques et de perfections métaphysiques, nous créons une monstrueuse idole et nous nous condamnons à une série d'absurdités et de non-sens. Nous nous dispenserions aisément de cette idole, si nous voulions souscrire à ces propositions si simples : « Le monde n'est contingent qu'en apparence; au fond il est nécessaire par la fixité de ses lois, par l'immutabilité de ses types, par son indestructible substance. Le monde n'est pas un effet. Il est un effet au point de vue de l'imagination qui ne voit que la mobilité de la scène extérieure. Mais la raison pénètre sous cette surface et trouve dans le Monde même le principe de son mouvement, la cause de tous ses effets. La Nature explique seule tout l'ordre intérieur et visible des choses qu'elle produit et qu'elle contient. Le principe de tout ce qui existe, dans son être comme dans la forme de son être, c'est l'activité immanente, nécessaire, instinctive du Cosmos. Aller chercher ce principe ailleurs, c'est se créer à plaisir d'inextricables difficultés; c'est transporter des habitudes empiriques dans la sphère de la raison. »

On dit tout cela plutôt qu'on ne le démontre. Quand on prétend que la notion de causalité n'est pas applicable au problème théologique, que nous

obéissons à un préjugé d'imagination en réalisant un Être distinct du monde, principe intelligent des effets intelligibles que le monde révèle, cause absolue des substances qu'il contient, l'accusation est-elle juste? Est-ce l'imagination qui nous asservit alors, n'est-ce pas plutôt la raison qui nous contraint ? L'imagination nous porterait à imaginer la relation de Dieu et du Monde sur le type des rapports que l'expérience perçoit entre les réalités individuelles : mais est-il vrai que l'idée que nous nous faisons de la Causalité suprême soit calquée sur l'idée empirique des causes que nous voyons agir dans le monde réel ? Ces causes que l'expérience nous révèle, elles sont de deux sortes : les unes que nous concluons, les autres que nous observons directement; les unes qui s'exercent, d'une manière obscure pour nous, dans le monde de la réalité physique; les autres qui se déploient, avec une clarté supérieure, à la lumière de la conscience, dans le monde des existences et des phénomènes spirituels. Est-il vrai que nous imaginions la Cause absolue sur le type des causes secondes que nous connaissons, et dont la première, la plus intime, est le *moi?* Mais cette cause, la seule que je connaisse directement, la cause qui produit en moi la vie libre, ne crée pas même la matière de nos actes intérieurs, je ne dis pas seulement la substance des phénomènes, mais la série, la trame des phénomènes psychologiques. Elle s'en empare, elle y empreint le caractère de l'activité personnelle, mais elle ne les pro-

duit pas ; elle les dirige, elle les développe, elle les soustrait à la fatalité de l'instinct, mais encore une fois elle ne les crée pas, elle les reçoit et les transforme. Est-ce donc sur le type de cette cause que notre esprit conçoit la Cause absolue? Cette cause, qui est à moi, ou qui est moi, ne se distingue pas substantiellement de l'être dont elle règle et détermine certaines modifications. Elle n'est qu'un degré supérieur de cet être, sa forme libre. Si je concevais à son image la Cause suprême, il semble que je ne devrais pas la distinguer du système où elle produit ses effets, que je ne devrais pas la séparer du monde. Voilà ce que nous ferions si notre théologie était une théologie d'imagination, calquée sur les données de l'expérience. Et il arriverait alors que cette doctrine se rapprocherait précisément de celle de M. Vacherot, au point de se confondre avec elle. C'est qu'en effet, si quelqu'un imagine les relations de Dieu et du monde sur le type des relations que l'expérience intérieure nous montre, ce n'est pas nous, c'est M. Vacherot. C'est lui qui *imagine* une cause absolue, non distincte du système de ses effets. C'est lui qui affirme que le monde est à lui-même son propre principe, et que ce principe ne doit pas être cherché ailleurs. Ce qui est vrai de l'âme, en une certaine mesure, il l'applique à Dieu.

Comment M. Vacherot établit-il cette thèse, que le monde n'est contingent qu'en apparence, qu'il se révèle à la raison comme nécessaire, et que par conséquent le monde n'est un effet que pour l'imagination,

qu'au fond il est cause et cause absolue? Nulle part il ne démontre cette proposition si grave, il l'affirme sous mille formes variées. C'est comme le postulat de tout son système. Peut-on prendre ses affirmations répétées pour des arguments? Le monde est nécessaire, dit-il, puisque sa substance est indestructible. Je l'arrête et je lui demande ce qu'il en sait, et si d'ailleurs une substance indestructible est par cela même nécessaire, si cela suffit pour qu'elle existe par soi. Quand il ajoute que la nécessité du monde est démontrée par la fixité de ses lois, par l'immutabilité de ses types, je proteste contre cette conclusion. Comment ce fait, parfaitement incontestable, des types immuables et des lois fixes autorise-t-il l'hypothèse qui nie l'auteur intelligent du monde? Il faut bien de la subtilité pour arriver à cette conséquence, et, quant à moi, la doctrine d'une Cause intelligente, distincte du monde, me semble précisément justifiée et consacrée par ce système de genres et de lois que le monde révèle sans le comprendre. Je tiens pour le plus clair principe de ma raison ce principe de causalité, si sévèrement exclu de la théologie nouvelle, et je dis avec Leibnitz, qui n'a fait que traduire une loi impérieuse de la pensée : « La véritable manière de prouver Dieu est de chercher la raison de l'existence du monde, qui est l'assemblage entier des choses contingentes, dans la substance qui porte la raison de son existence avec elle. » Le monde est contingent, parce que toutes les choses dont il est

l'ensemble sont contingentes elles-mêmes. Comment l'ensemble des choses contingentes pourrait-il faire un être nécessaire ?

Encore si l'hypothèse, une fois admise, se justifiait par la simplicité de ses conséquences! Si les difficultés considérables qui arrêtent à chaque pas la marche de la théologie régnante allaient disparaître, nous consentirions à ce qu'on veut nous imposer. Qui pourrait croire qu'un esprit sincère s'obstinât ridiculement dans de vieilles hypothèses, condamnées par la raison et par la science? Mais on comprendra cette obstination, s'il n'est pas exact que la raison et la science condamnent les vieilles hypothèses, s'il n'est pas certain que les doctrines nouvelles aient même l'avantage de la simplicité; enfin, s'il est démontré qu'au rebours de ce qu'elles promettent, elles transforment en problèmes insolubles toutes les questions qu'elles devaient supprimer.

Je n'hésite pas à dire que, de toutes les difficultés de la théologie ancienne, pas une n'était aussi grave, aussi radicale que celles que contient cette simple proposition : *le Monde est la cause de tous ses effets.* Essayons d'en mesurer la portée.

Par là, on exclut toute cause transcendante. On soutient que le monde s'explique tout seul, se suffit, porte en soi la raison de tous ses phénomènes et de toutes ses lois; qu'il est à la fois principe et règle de son mouvement, substance nécessaire et puissance législatrice, Être absolu et autonome, αὔταρκης, comme disaient les anciens philosophes. La Nature

est une virtualité infinie qui contient tout en puissance. La vie universelle est le développement de cette virtualité, le passage de cette puissance infinie à une série infinie d'actes qui la réalisent éternellement sans l'épuiser jamais. La réalité est ainsi comme la vie de la Nature, laquelle est l'éternel possible dont se tire la réalité. La nature est forcée par sa propre essence à produire; son activité est *immanente, nécessaire;* elle est *instinctive* jusqu'au moment où elle arrive à se penser dans l'esprit humain[1]. Son œuvre est souverainement intelligible; mais elle-même n'est pas intelligente en tant que nature; elle n'est intelligente qu'en tant qu'esprit. Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que l'esprit n'est pas la racine des choses; il en est comme la fleur et la couronne; il achève le développement de la vie universelle, il ne le commence pas. *L'Esprit*, *la pensée*, *ont pour base*, *pour substance*, *la Nature*, dit formellement M. Vacherot[2]. Tout commence donc, logiquement au moins, par la vie inconsciente. L'activité préexiste à la pensée; l'œuvre intelligible préexiste à l'intelligence. Ce n'est que dans le Dieu-Esprit que le Dieu-Nature prendra conscience de lui-même[3]. Ainsi, l'intelligence n'est pas cause, elle est effet. Elle n'est pas à l'origine du développement de l'être, elle en marque le terme. Elle fait son apparition au plus haut point du système, dans l'Humanité. Ce n'est qu'en ce moment qu'elle est en acte;

1. T. II, p. 529. — 2. T. II, p. 552. — 3. T. II, p. 529.

auparavant elle n'était qu'en puissance, confondue dans la virtualité infinie de la Nature.

Nous voici ramenés encore une fois devant cette éternelle difficulté. Le Monde est souverainement intelligible, comme nous l'avons montré[1]. Son organisation est telle, que non-seulement elle est rationnellement concevable, mais encore que le plus bel emploi et le plus haut effort de la raison est de le concevoir. Et vous voulez que cette essence intelligible du monde soit le résultat d'une cause mécanique! Car, s'il ne s'agit pas d'une cause mécanique, quelle autre cause peut-on assigner à l'intelligibilité du monde, sinon l'intelligence? Une cause mécanique ou intelligente, il faut choisir. Je sais bien qu'on parle tantôt d'une *finalité instinctive* du monde, tantôt d'une *tendance au progrès* innée à l'atome. Toutes ces assertions ne font qu'ajouter une obscurité de plus à tant d'autres. Dans les deux hypothèses, mécanisme pur ou instinct de la Nature, on rejette la seule explication qui satisfasse ma raison, celle qui place dans la Pensée le principe de l'Ordre. Vous repoussez comme une idole tout auteur intelligent, distinct du monde ; d'autre part, vous prétendez que l'intelligence n'est que le second moment de l'Être universel, son développement ultérieur. Il faut donc bien convenir que l'intelligible existe avant l'intelligence et sans elle, ce qui est insoutenable non pas à l'imagination, comme on le prétend, mais à la raison. L'Or-

1. *Voy.* plus haut, p. 300.

dre existe, sans se penser lui-même et sans avoir été pensé! Le système rationnel du monde se développe par soi, sans se connaître; il réalise les fins les plus variées sans les avoir conçues! Admirable ouvrière sans conscience et sans pensée, la Nature tisse la trame divine des choses, et ses opérations qui feront plus tard l'admiration de l'esprit, enfin éveillé dans la conscience humaine, s'accomplissent sous la loi d'une aveugle nécessité! L'intelligence n'entre pour rien dans la direction du travail mystérieux; elle le réfléchit, voilà tout; elle a pour tâche unique de *penser* ce travail une fois qu'il est achevé, de s'initier aux intentions de cette finalité qui est la loi du monde! Y a-t-il rien de plus difficile à admettre que cette série de propositions : L'esprit est la forme supérieure de la vie universelle. Il marque le point culminant de la Nature. Son emploi est de comprendre le Cosmos dans ses types et dans ses lois. Ces types et ces lois présentent un merveilleux système; mais cette œuvre intelligible n'a pas d'auteur intelligent, et ce qu'il est si noble pour la pensée de comprendre n'est que l'effet d'une nature aveugle. La raison de l'homme met sa gloire à pénétrer la raison des choses, et cette raison des choses vient d'une source inférieure à l'esprit qui la conçoit! Cette géométrie, cette mécanique céleste, les principes les plus élevés de la physique, les plus intimes secrets de la chimie, les intentions de la physiologie, toutes ces lois qui, par leur simplicité et leur généralité féconde, font l'étonnement des plus sa-

vantes pensées, tout cela n'est que l'œuvre d'une industrie qui s'ignore, habile sans le vouloir, profonde sans le savoir, réalisant la vie universelle par cet admirable enchaînement de relations qu'elle a établies sans les comprendre. Que de contradictions!

La théologie rationnelle, nous dit-on, ne conteste ni l'intelligibilité du monde, ni l'intelligence de Dieu; elle ne conteste que la relation causale entre l'intelligence et l'intelligible, entre Dieu et le monde. Mais c'est là précisément le principe de toutes ces contradictions. Spinoza montrait plus de rigueur logique en niant hardiment les causes finales, en les expliquant du moins comme une vue purement relative de l'esprit humain. Maintenir, comme le veut faire M. Vacherot, les causes finales, tâcher d'accorder l'intelligibilité absolue du monde avec la négation d'un auteur intelligent, c'est l'entreprise la plus impossible et la plus chimérique. Pour un penseur tel que lui est-ce une réponse suffisante aux objections qui se pressent en foule que de dire qu'il n'y a pas à conclure de l'œuvre intelligible à une cause intelligente, parce que le monde n'est point une œuvre, ni Dieu un artiste; parce que Dieu n'est pas distinct du monde, qu'il est intelligence aussi bien que puissance, qu'il est intelligent en tant qu'Esprit, comme il est puissant en tant que Nature[1]? Mais c'est précisément cette identité, toujours supposée, qu'il faut démontrer contre d'irrésistibles

1. T. II, p. 528.

instincts, contre d'impérieuses lois de la raison. D'ailleurs, ce Dieu dont vous me parlez, n'arrive à la pensée qu'au second moment de son être, juste à temps pour comprendre les merveilles qu'il a opérées, dans la première phase inconsciente de sa vie, quand sa pensée sommeillait encore. La difficulté subsiste tout entière. On ne s'explique pas cette œuvre miraculeuse, accomplie pendant le sommeil d'un Dieu, et qui deviendra, pour le Dieu éveillé, le thème immortel de ses contemplations. Ne pourrait-on pas dire que le Dieu sans conscience, le Dieu-Nature, est bien supérieur au Dieu-Esprit, puisque la pensée de l'un n'aura pas de plus grand objet que l'œuvre irréfléchie de l'autre?

Entre la théologie nouvelle et la théodicée ancienne, la question se réduit à ces termes : Est-il plus aisé de concevoir l'intelligence à la fin qu'à l'origine des choses? Depuis Anaxagore, on avait cru que l'intelligible sortait de l'intelligence. Depuis Hegel, c'est le contraire qu'il faut croire. C'est l'intelligence qui sort de l'intelligible; l'intelligence n'est que l'intelligible arrivant à se connaître. Le rationnel préexiste à la raison. Il y a une science infuse dans la Nature, qui à la longue devient conscience. Le Cosmos n'est pas l'œuvre de la pensée, c'est la pensée qui est l'œuvre du Cosmos. Voilà ce qu'on nous propose de croire. Le pouvons-nous?

C'est là un premier sacrifice que M. Vacherot impose à ma raison. En voici un second qu'il ne m'est pas plus facile d'accepter. Jamais je n'arriverai à

comprendre, dans la *cosmologie rationnelle*, comment et par quoi la Nature peut être déterminée à produire. Si l'on me répond : C'est la loi des choses, on oppose à une question sérieuse un mot, au lieu de satisfaire l'esprit par une idée. Si l'on ajoute que cette loi des choses s'impose à la pensée avec un caractère d'évidence et de nécessité, je nie l'évidence d'une pareille loi et je déclare que sa nécessité ne parle pas à ma raison. Rien ne me semble plus contingent, quant à moi, que le développement de la vie universelle. On me dira que cette contingence est une illusion de mon imagination. Qu'on me le prouve. Cette distinction de l'imagination et de la raison est trop commode et se lie trop aisément aux exigences du système pour que l'on n'essaye pas de me démontrer sur quoi elle se fonde, chaque fois qu'on l'invoque. En attendant que la preuve en soit faite, et que l'on me réduise au silence avec ce mot indiscutable, la nécessité, j'ai le droit de demander quel est le principe qui sollicite la Nature à produire le réel du sein du possible et à réaliser ses vagues puissances en actes. Dans ce travail incessant d'une virtualité infinie qui se détermine, la Nature poursuit-elle un but, et si elle en poursuit un, quel est-il? De quelle manière ce but agit-il sur elle? Quelle énergique stimulation peut la contraindre à cet éternel mouvement de la puissance à l'acte qui constitue la vie universelle?

Si nous comprenons bien la doctrine de M. Vacherot, nous devons savoir d'avance ce que sera

pour lui la vie de la Nature; elle ne peut être qu'un effort du Dieu réel vers le Dieu idéal, du Monde vers Dieu. C'est là, assurément, le sens de cette formule où se résume toute la théologie nouvelle : Dieu est l'idée du monde, le monde est la réalité de Dieu. — Le monde est l'acte nécessaire dont Dieu est l'idée. Qu'est-ce que cela peut signifier, sinon que c'est l'Idéal qui attire irrésistiblement la nature, qui la sollicite vers un acte de plus en plus pur, qui la détermine à sortir de sa virtualité et à réaliser sa puissance? N'est-ce pas là aussi le vrai sens de cette loi du progrès, appliquée à la cosmologie et qui doit, selon M. Vacherot, la transformer? La philosophie ancienne, nous dit-il, loin de croire au progrès, croyait à la chute. Dans sa manière de voir, la Nature et l'Humanité descendent graduellement, au lieu de monter; la perfection est à l'origine des choses; tout, dans le Monde et dans l'Histoire, procède du meilleur au pire. L'Eden et l'âge d'or pour les religions, le système des *hypostases* pour les philosophies, sont l'expression de cette croyance qui a dominé tant que le monde a été ignoré ou mal connu[1]. Aujourd'hui c'est la doctrine contraire qui prévaut, grâce aux lumières de la science positive. La perfection n'est plus à l'origine des choses, elle en est le but toujours poursuivi, jamais atteint. Elle est cause finale, non plus cause motrice du monde. Le système de

1. *Cosmologie*, t. II, p. 625.

l'Univers n'est plus une décadence graduelle, c'est une ascension. Du fond des vagues puissances de l'Être en soi s'élève comme un soupir vers l'Idéal, et c'est ce désir puissant, quoique indéterminé, de la perfection, qui provoque le mouvement, le passage de la puissance à l'acte, la vie. « A toutes ses phases et dans toutes ses directions, l'Être universel procède du simple au composé, de l'abstrait au concret, de l'inorganique à l'organique, du moindre être à l'être plus complet. Tout mouvement de la Nature ou de l'Humanité, de règne en règne, d'époque en époque, est signalé par un accroissement d'être et de vie. L'Être cosmique, le Dieu vivant, aspire sans relâche et sans repos à la perfection idéale; sa loi est de s'en rapprocher sans jamais pouvoir y atteindre. » Le Dieu de la théologie est la perfection en acte, le Dieu de la cosmologie est la perfection en puissance. Il y a tendance de l'un à l'autre, poursuite éternelle de l'idéal par le réel, et le spectacle rationnel du Cosmos n'est que la vue de cette dialectique active, de ce progrès sans fin de la Force concrète, réelle, indivisible, qu'on nomme la Nature.

Mais, au milieu des beaux développements de cette théorie, une objection nous arrête. La perfection, dites-vous, n'est pas à l'origine des choses, elle en marque le terme. C'est sous l'attrait de l'Idéal que la Nature développe la Vie. A merveille; mais comment comprendre que la Nature se développe en vue d'un but qu'elle ne connaît pas? Votre Nature est aveugle, ne l'oubliez pas. La pensée ne se mani-

feste qu'au degré supérieur de la vie, elle n'en est que la plus haute expression. *L'Idéal attire la Nature.* C'est une formule à laquelle ne manque pas une certaine beauté métaphysique, mais qui n'éclaircit guère les choses. De quelle sorte est cette attraction que la Nature subit à son insu et sans la comprendre? La difficulté existait déjà dans la théorie d'Aristote, suivie de près par M. Vacherot. Aristote exclut, on le sait, de son explication des choses, l'hypothèse d'un Dieu créateur ou organisateur, qui aurait réalisé sa pensée dans une matière extérieure et laissé la trace de ses intentions dans un système savant de finalités. Le Monde se suffit à lui-même quant à son essence et à son existence. Une seule chose est inexplicable avec l'idée du Monde, c'est l'ordre, l'harmonie, le bien. Pour rendre compte de ce travail incessant de la Nature sur la matière qu'elle vivifie, qu'elle transforme, où elle met la proportion et la beauté, Aristote établit au sommet du système des choses, mais séparé de ce système par un infranchissable abîme, l'Acte pur, la Pensée parfaite, le souverain Désirable, l'Intelligible suprême, Dieu. C'est lui dont l'attrait détermine cette activité industrieuse et bienfaisante, produit incessamment le réel au sein du possible, et provoque ce progrès des êtres qui est le mouvement de la vie universelle. Telle est la conception d'Aristote, et jusque-là on voit que celle de M. Vacherot n'en diffère pas. Les deux théories s'accordent à nier toute relation de cause intelligente, de libre choix, d'in-

tention providentielle, entre Dieu et le Monde. Le caractère intelligible du Monde, l'ordre, résulte uniquement de l'action de l'Idéal sur la réalité. Le Cosmos, du fond de la matière, tend à se développer vers la Pensée pure, et c'est en se développant selon cette tendance qu'il s'organise. On peut n'être pas entièrement satisfait de cette explication des choses. Il reste à demander au maître de la métaphysique comment se produit cette action de l'Idéal sur la réalité, d'un Dieu qui ne connaît pas le monde sur une Nature qui ne connaît pas Dieu. Dieu, nous dit Aristote, meut le monde comme l'objet de notre désir meut notre désir, sans être mû lui-même, comme la Vérité, sans être mobile elle-même, meut notre pensée. Mais pour recevoir l'action du désirable, il faut que mon désir connaisse son objet; pour que ma pensée se tourne vers la vérité, il faut que la vérité se manifeste. Or, la Nature, au commencement de ses évolutions, ne connaît pas Dieu. Elle ne le connaît qu'à ce degré du système ascendant des choses où se produit et s'éveille la raison. L'attrait de l'Intelligible divin agit donc sur la Nature, sans que l'Intelligible soit connu d'elle. On conviendra qu'il y a là une difficulté des plus sérieuses et que l'on ne tranche pas avec des métaphores. Cette difficulté existe pour toutes les doctrines cosmologiques qui nient la pensée dans les obscurs commencements de la vie et qui prétendent expliquer une œuvre intelligible, comme le Monde, sans un auteur intelligent.

Mais les difficultés redoublent dans la théorie de

M. Vacherot. Chez Aristote, la Pensée pure n'a pas organisé le monde, mais elle existe en soi et par soi; elle est (logiquement au moins) antérieure à la Nature; le Dieu d'Aristote est un Être distinct du monde et qui n'attend pas du monde sa réalité; il est par lui-même Acte pur. On peut donc, à la rigueur, concevoir je ne sais quelle mystérieuse action entre deux êtres distincts, bien que ces deux êtres s'ignorent l'un l'autre. Ce sera quelque attraction dont nous ne connaissons pas l'analogue en dehors des causes et des effets mécaniques, mais, enfin, qu'on ne peut déclarer *à priori* impossible. Ce qui est déjà une grave difficulté dans le système d'Aristote devient impossibilité pure dans celui de M. Vacherot. Ici, l'Idéal n'existe pas en soi; il n'est pas substantiellement distinct du monde, puisque le monde est sa réalité; enfin, il n'est pas antérieur au monde, puisqu'il est, non à l'origine des choses, mais au terme de leur développement. Voilà certes bien des difficultés nouvelles dont se complique la théorie, et plus insurmontables que toutes les autres. D'une part, l'Idéal n'existe que quand il y a un esprit pour le penser; d'autre part, la Nature ne produit l'Esprit qu'au plus haut période de son évolution. Comment donc l'Idéal, avant d'exister, peut-il déterminer le mouvement de la Nature, dont il sera lui-même une détermination supérieure? Aristote se transforme ici en Hegel sans que cette transformation éclaircisse les choses, loin de là. Quand on me dit que le développement de la Nature n'est que

l'évolution de l'idée qui se cherche et se poursuit, s'élevant à travers tous les degrés de la vie, depuis les formes les plus élémentaires de l'existence jusqu'à la forme supérieure, jusqu'à l'esprit humain, où elle prend enfin conscience d'elle-même, j'entends les mots et je reconnais ce langage; mais ce sont des formules, ce ne sont pas des explications. Qu'est-ce que ce pressentiment qui détermine et dirige ce long voyage de l'absolu à la poursuite de lui-même, à travers les règnes inférieurs de la Nature? Comment la sollicitation de l'Idéal, qui n'est pas encore en acte, peut-elle éveiller de leur obscure torpeur les puissances de l'être indéterminé? Tout cela, assurément, impose à ma raison de bien autres sacrifices que l'idée d'une Cause intelligente présidant au premier développement de la vie. Est-ce résoudre les difficultés que de parler *d'activité immanente* et *nécessaire?* Dès qu'on fait intervenir la nécessité, l'obscurité ne cesse pas, mais le raisonnement s'arrête. La nécessité, c'est le *Deus ex machinâ* des métaphysiciens dans l'embarras. Que le public applaudisse à ce dénoûment, j'y consens; mais la raison réclame. Elle veut savoir de quelle sorte est cette nécessité, si c'est une nécessité intérieure, que rien ne lui démontre dans cet assemblage d'êtres contingents, ou si c'est la contrainte d'un principe supérieur, que rien ne justifie dans ce système, puisque ce principe supérieur n'existe pas encore. Le monde se développe *nécessairement* en vue d'une idée non actuelle, mais future, qu'il

ne connaît pas. Voilà une explication qui, au lieu de supprimer le problème des origines, le complique singulièrement, au point de le rendre inintelligible dans ses données.

La théorie du Dieu idéal est si profondément mêlée à la théorie du Dieu réel ou de l'Être Cosmique, dans le système de M. Vacherot, qu'en discutant la seconde je me trouve avoir déjà discuté la première. Je ne prendrai dans la théologie proprement dite que le principe le plus général.

C'est une dure extrémité, contre laquelle toute ma raison se révolte, que d'avoir à choisir entre ces deux Dieux, inégalement dieux[1], mais tous les deux incomplets, à ce qu'il semble, l'Infini réel et vivant, qui n'est pas parfait, ou l'Être parfait, qui n'est pas vivant. Sur quoi se fonde la nécessité de ce choix?

Il y a contradiction, nous dit-on, entre la perfection et la réalité. La perfection, c'est la Vérité, dont la réalité n'est et ne peut être qu'une déchéance; la perfection, c'est l'Essence que l'existence imite sans l'atteindre jamais; la perfection, c'est encore le type, lequel ne se maintient à l'état d'idéal qu'à la condition de n'avoir aucune forme concrète et déterminée. Toute forme, toute existence, toute réalité sont incompatibles avec les attributs vraiment divins. Si donc vous voulez un Dieu parfait, renoncez à

1. Nous avons déjà dit que dans la seconde édition de son livre, M. Vacherot essaye, par la suppression d'un mot, d'atténuer l'effet de cette dualité paradoxale. Voir plus haut, page 288.

cette chimère d'un Dieu vivant. Vous aurez Dieu dans la pureté idéale de son essence, si vous comprenez bien qu'il ne peut être qu'une idée et si vous lui assignez son véritable ciel dans votre pensée. — Je ne trouve nulle part, dans le livre de M. Vacherot, d'autre démonstration que cette opposition perpétuelle de la forme concrète et du type, de l'existence et de l'essence, de la vérité et de la réalité, d'où l'on conclut que Dieu n'est pas un être vivant.

Mais remarquez ce que suppose cette démonstration par antithèse et ce qu'elle prend très-arbitrairement pour accordé : c'est que toute existence est nécessairement mobile, qu'elle se développe dans le temps et dans l'espace, qu'elle ne se produit qu'au sein de la Nature ou de l'Histoire. Est-ce là un axiome de la raison, et ne serait-ce pas plutôt un préjugé empirique sans application à un monde supérieur ? N'y a-t-il nécessairement qu'une forme de l'existence, celle que l'expérience nous révèle ? De même que dans le monde de l'expérience, il n'y a pas un mode unique d'existence, ainsi ne peut-il y avoir un mode de réalité propre à l'Intelligible ? Supposez que nous soyons limités au témoignage de nos sens, nous devrions croire qu'il n'y a que des existences physiques ; nous affirmerions sans doute, avec la même sécurité, que nul être ne peut être conçu que sous la notion d'étendue, et que tout ce qui n'est pas étendu n'est qu'une pure abstraction. Mais la conscience rectifie, en

le complétant, le témoignage des sens, et nous révèle un autre mode d'existence entièrement différent, l'existence spirituelle, une autre forme d'être non moins réelle, bien que conçue uniquement sous la notion de la pensée. A ce nouveau degré de l'être j'applique encore le concept du temps, mais déjà je n'applique plus le concept de l'espace. Je détermine la relation de l'esprit avec le temps, je ne saurais déterminer sa relation avec l'espace. Est-il donc si déraisonnable de concevoir qu'il puisse y avoir un autre mode d'existence infiniment supérieur, complétement dégagé de toute relation avec le temps et l'espace, et qui, dès lors, n'aurait rien d'incompatible avec les attributs de la Divinité? S'il y a quelque difficulté à admettre cette idée, je n'y trouve cependant rien d'aussi grave que dans cette formule qui assemble deux termes contradictoires : un Dieu parfait qui n'existe pas.

Ce sont les définitions exclusivement empiriques qui créent cette incompatibilité prétendue entre la perfection et la réalité. Il est trop évident que si nous appliquons à l'Essence pure les attributs sous lesquels se déploie l'existence dans le monde de l'expérience, nous la détruisons, que si nous appliquons à la perfection divine les caractères de la réalité empirique, nous la réduisons à un non-sens. La question est de savoir s'il n'y a vraiment d'existence et de réalité possibles que sous la forme où l'expérience nous les révèle. Cette question, M. Vacherot

l'écarte comme oiscuse; c'était la seule pourtant, celle dont tout dépend.

Oui, sans doute, il y a contradiction entre la perfection et la réalité, si l'on pose au-dessus de la controverse cette étrange définition : « *Toute réalité est un phénomène qui passe*[1]. » Mais qui donc admettra cette définition s'il n'est déjà pénétré de la doctrine qu'il s'agit d'établir? Il n'est pas étonnant que l'on fasse sortir un Dieu abstrait d'une pareille formule. Elle l'annonce et la résume. Mais c'est là un sens très-particulier du mot *réalité*, par lequel on nie d'abord toute autre réalité que le phénomène, toute individualité véritable, toute substance, et de plus, par lequel on intervertit toutes les habitudes du langage philosophique. Au rebours de M. Vacherot, l'ancienne métaphysique mesurait la réalité, non sur le défaut, mais sur la quantité d'être, ou plutôt sur la qualité de l'être, affirmant que l'être existe d'autant plus qu'il participe à plus de perfection, et que le seul, par conséquent, qui ait la perfection de l'être, est aussi le seul qui a la plénitude de la réalité. Avec la définition nouvelle qu'on nous propose, qu'arrive-t-il? C'est que la réalité sera en raison inverse de la perfection. L'absolu de l'être exclura de soi toute réalité, et plus un être se rapprochera du type de la perfection, plus il s'éloignera des conditions de l'existence. L'être le plus indéterminé, le plus dénué d'attri-

1. T. II, p. 514.

buts, le plus pauvre de facultés devra, par une conséquence contraire et réciproque, gagner en réalité ce qu'il perd en perfection. Est-ce là ce qu'il faut conclure du principe si arbitrairement posé par M. Vacherot? Je ne le pense pas, malgré toutes les apparences; ce serait la métaphysique renversée, je pourrais dire la raison détruite.

Ce qui nous sépare de M. Vacherot, en théodicée, c'est, on le voit, une série de contradictions. Il prétend qu'il est impossible d'admettre un Dieu vrai qui soit réel et vivant. Pour nous, l'impossible c'est d'admettre un être parfait qui n'existe pas. Il affirme qu'on dégrade Dieu si on le réalise. Pour nous, un Dieu qui n'existe pas n'est pas Dieu. Il affirme que Dieu est une pure idée de la raison, une *abstraction*, une *construction de l'esprit*, mais qu'il n'en est pas moins un Dieu parfaitement indépendant de l'esprit, et qu'il garde sa *réalité objective*[1], tout en perdant sa réalité vivante. Pour nous il est, au contraire, de toute évidence qu'un Dieu construit et conçu par la pensée, un Dieu-idée ne peut être qu'un *Dieu subjectif*, comme il convient à toute idée abstraite. Il est le simple résultat de nos opérations intellectuelles, il en dépend, et son être se mesurant sur l'existence de la raison qui le produit, il est contradictoire de lui attribuer une réalité objective.

Ce point est un de ceux que M. Vacherot conteste avec le plus de vivacité. La *réalité objective* de nos

1. T. II, p. 579.

idées ne dépend pas, nous dit-il, de ce que leurs objets peuvent être distingués extérieurement et individuellement du sujet pensant. C'est la vicieuse éducation de nos esprits, dirigés par une fausse métaphysique, trompés par l'imagination, qui nous habitue à n'accorder de réalité objective à nos idées que sous cette condition de l'extériorité de leur objet. L'indépendance de l'être *pensé* par rapport à l'être pensant se reconnaît à d'autres signes. C'est la nécessité, l'universalité. l'impersonnalité qui en manifestent l'*objectivité*. C'est donc bien à tort que la théodicée ordinaire applique cette idée d'extériorite, qui n'est qu'une image, à la distinction de Dieu et de l'homme, de Dieu et du monde. Elle ne dit pas où est Dieu; mais elle le met à part de l'homme; elle en fait une réalité individuellement distincte de l'être qui le contemple; elle place dans je ne sais quel ciel métaphysique, en dehors de la raison de l'homme, cette entité scolastique, cette abstraction réalisée, un Dieu vivant.

Est-il vrai que la théodicée ait tort de faire de Dieu un être substantiellement distinct de l'être qui le contemple? Oui, si Dieu n'est qu'un être de raison, purement subjectif; non, assurément, si vous voulez que votre Dieu ait une réalité objective quelconque. Il n'est pas exact de dire que la nécessité et l'universalité suffisent pour marquer l'objectivité d'une idée. Cette marque est si peu certaine, que c'est précisément à la discuter qu'est consacrée la *Critique de la raison pure*. On n'ignore pas que, pour

Kant, les idées de la raison sont nécessaires, puisqu'elles sont les formes régulatrices de la pensée humaine; mais on n'ignore pas non plus que ces idées nécessaires n'ont à ses yeux qu'une valeur subjective, puisque c'est là toute la conclusion de son livre. L'un de ces caractères ne suppose pas l'autre; ils peuvent être réunis, mais ils peuvent être séparés. — Cherchons donc un signe plus sûr de l'objectivité. Peut-il être autre que celui-ci : l'indépendance des objets relativement à l'esprit qui les conçoit? Celles-là seules de nos idées ont une réalité objective, dont je conçois l'objet comme réel, c'est-à-dire comme existant en soi, en dehors de ma pensée. Pour être indépendant de mon esprit, il faut que cet objet en soit substantiellement distinct. C'est cette distinction substantielle des objets qui crée leur indépendance. Sans cette condition essentielle, toutes mes idées ne sont plus que les formes de mon entendement; Dieu ne peut plus être qu'une catégorie. Il est assez clair que, si vous détruisez l'esprit, vous détruisez la catégorie, et si vous la supposez détruite, que restera-t-il de votre Dieu?

Non, le Dieu de M. Vacherot n'a pas de réalité objective, puisqu'il dépend entièrement des fortunes de l'esprit humain; moins que cela, des vicissitudes de mon propre esprit. Cette double dépendance avilit singulièrement votre Dieu.—Dieu, dites-vous, n'est que le suprême idéal, et l'idéal n'existe que par la pensée qui le conçoit. Mais cette pensée

qui le conçoit, qu'est-elle elle-même? Une détermination de mon esprit. Et mon esprit? Une forme fugitive de l'esprit universel. Et cet Esprit universel? La forme supérieure du Cosmos, un moment de son évolution. Votre Dieu est dans la dépendance de tous ces termes qui s'enchaînent. Un seul des anneaux brisé dans cette chaîne de l'Être universel, et Dieu périt. Il est le produit du Cosmos, puisqu'il est le produit de ma pensée qui en fait partie. L'Idéal qui juge la réalité n'existe que par la réalité. Comment comprendre cela? Mais ce n'est pas tout. Ma pensée elle-même, dans laquelle se produit l'Idéal, a ses crises, ses aberrations, ses négations, ses doutes. Voilà votre Dieu soumis à toutes les incertitudes de ma raison, périssant quand ma raison s'abat, se relevant quand ma raison se relève, suivant ses plus obscures et ses plus éclatantes vicissitudes, lié à toutes ses contradictions. D'ailleurs, créer Dieu dans son esprit n'est pas la chose la plus aisée du monde. Il faut pour cela une opération fort compliquée d'abstraction et de synthèse dont tous les esprits ne sont pas capables et à laquelle certains esprits refusent systématiquement de se prêter (les positivistes, les empiristes). Voilà donc une innombrable quantité d'intelligences qui, se privant de cette abstraction et de cette synthèse, priveront Dieu de la modeste existence qu'on lui laisse, et le relégueront dans son néant. Si tant d'intelligences ôtent à Dieu son existence en n'y pensant pas, toutes le peuvent faire. Supposez que le positivisme devienne la loi des es-

prits ; en déclarant qu'il ne faut pas penser à Dieu, la philosophie l'anéantira, non-seulement en droit, mais en fait, puisque Dieu n'est qu'une idée. Enfin, vous pouvez supposer que l'humanité soit détruite, et, du même coup, Dieu périra. Cette dernière conséquence, M. Vacherot l'admet avec une bonne foi parfaite : « Si l'on supprime l'homme, Dieu n'existe plus. Point d'humanité, point de pensée, point d'idéal, point de Dieu, puisque Dieu n'existe que pour l'être pensant. L'Être universel, le Dieu *réel*, s'il est permis de parler ainsi, existerait toujours, attendu que l'Être est nécessaire, et que l'Être pensant n'en est qu'une forme contingente, si supérieure qu'elle soit ; mais le Dieu *vrai* aurait cessé d'exister. Pourquoi le nier ? Vous voyez assez clair maintenant dans ces questions pour n'être plus la dupe des mots[1]. » Oui, mais nous voyons assez clair aussi dans les conséquences de votre doctrine, pour refuser d'admettre ce que vous voulez nous imposer, la réalité objective d'un Dieu que son humble destinée condamne à n'exister qu'à la suite des formes les plus contingentes de l'Être, par la grâce de notre périssable esprit et de notre fragile raison.

La théorie du *Dieu idéal* ne nous rend pas mieux compte de Dieu que la théorie du *Dieu réel* ne nous a rendu compte du monde. Le monde se développant, s'organisant sans une Cause première, un

1. T. II, p. 584.

Dieu qui n'existe que par la pensée et pour elle, ce sont là les deux thèses fondamentales de la théologie nouvelle, et ces deux thèses, loin d'éclairer la raison, la remplissent, malgré tout le talent du philosophe, de malaise et de confusion; elles la troublent, et je ne dirai rien de trop en disant qu'elles la désespèrent. On ne peut quitter cette œuvre, si puissante pourtant par la pensée, si sereine de convictions, sans être tenté de renoncer au problème divin hérissé de tant de contradictions, et sans craindre pour l'esprit une nuit éternelle.

Mais, au moins, l'écueil que redoute particulièrement M. Vacherot, le panthéisme, est-il évité?

Il faut d'abord bien nous entendre sur la portée de cette accusation. Grâce à Dieu, nous ne sommes pas de ceux dont parle quelque part M. Taine, pour qui tout panthéiste est un scélérat ou un fou. Nous ne sommes pas de ceux que raille amèrement M. Vacherot, pour qui c'est l'injure à la mode et la calomnie contre toute philosophie indépendante. J'ajoute que le panthéisme scientifique ne m'effraye que médiocrement, tant qu'il ne répand pas sa contagion dans les esprits vulgaires, tant qu'il ne se produit que dans ces régions supérieures de l'esprit, où habitent les pensées austères, les fortes convictions, l'amour viril et désintéressé du Vrai, la haute moralité de la science. Je le redoute encore moins dans une intelligence comme celle de M. Vacherot, qui ne perd pas une seule occasion de répudier avec éclat et de flétrir le fatalisme, la suppression logique du bien

et du mal, l'égalité de toutes choses sous le niveau de la nécessité. Cela dit, je suis obligé de convenir, avec une sincérité égale, que je vois le panthéisme sortir de chaque point de cette doctrine. Que la conscience de M. Vacherot ne soit pas panthéiste, je l'accorde de grand cœur; mais que son système ne le soit pas, c'est ce que toute la subtilité du monde ne pourrait obtenir. Ce caractère du système de M. Vacherot est si évident pour ceux qui ont ouvert son livre, que toute démonstration leur semblera inutile. Abrégeons-la.

M. Vacherot réduit toute la question du panthéisme à ces termes : L'idéal est-il distingué du réel? S'il en est distingué, même logiquement, cela suffit. On ne sera plus exposé à ces effroyables conséquences du Spinozisme qui, en divinisant tout, justifie et consacre tout. A ce titre, il déclare que ni Plotin, ni Schelling, ni Hegel, ne sont panthéistes, puisque la réalité n'est pas marquée à leurs yeux du sceau qui ne convient qu'aux choses idéales, la nécessité, la vérité. A ce titre aussi, personne ne sera moins panthéiste que lui-même, puisque sa doctrine se résume dans l'opposition logique de ces deux points de vue des choses, le réel et l'idéal.

Pour l'idéalisme allemand, la preuve que nous donne M. Vacherot est fort incomplète et insuffisante. Quand Hegel nous dit que la science a pour objet de démontrer à l'intelligence individuelle qu'elle est identique avec l'esprit universel et absolu, et surtout quand il pose en termes si exprès cet axiome

de sa philosophie du droit : « Tout ce qui est rationnel est réel, tout ce qui est réel est rationnel, » légitimant ainsi tout ce qui est nécessaire ou seulement possible, je me demande comment une pareille doctrine peut être affranchie d'une solidarité si manifeste avec le Spinozisme, la vraie forme, l'éternelle forme du panthéisme. Spinoza n'a pas traduit en termes plus absolus l'identité du réel et de l'idéal.

Revenons à M. Vacherot. Il affirme de toutes ses forces la distinction des deux mondes, le monde des types et celui des existences, l'un que l'esprit juge à la lumière de l'autre. Cela suffit-il vraiment pour n'être pas panthéiste ? Aucun philosophe n'a supprimé cette distinction, au moins au point de vue analytique et logique. Spinoza lui-même a distingué par une expression fort nette la *nature-naturante* et la *nature-naturée*. Les autres panthéistes opposent sans cesse ces deux termes, sous les noms les plus variés : le premier principe et le monde qui en est une déchéance, l'être implicite et l'être explicite, le phénoménal et le rationnel, l'unité immobile et la variété, l'*idée* au commencement et l'*idée* au terme de la dialectique, l'absolu sans conscience et l'absolu arrivant à se connaître dans l'esprit. Tout cela diffère-t-il radicalement de l'antithèse du monde réel et du monde idéal, affirmés comme identiques dans la substance, distingués seulement par un point de vue de l'esprit? Et si la différence est nulle, ne serons-nous pas obligés de convenir ou qu'il n'y a jamais eu de panthéistes, puisqu'ils ont

tous établi la distinction logique de Dieu et du monde, ou que M. Vacherot est panthéiste comme eux, puisqu'il affirme avec eux l'identité substantielle de l'un et de l'autre?

Je ramènerai tout à une seule question : la doctrine de M. Vacherot sauve-t-elle l'individualité véritable des êtres, et pour appliquer la question à l'homme, sauve-t-elle sa réalité individuelle et libre? Si la personnalité de l'homme est vraiment épargnée dans son principe, s'il est vrai qu'elle subsiste à travers tous les risques qu'on lui fait courir, j'avouerai bien volontiers que M. Vacherot n'est pas panthéiste.

Je n'ignore pas que M. Vacherot fait les plus grands efforts pour empêcher l'individualité d'aller se perdre sans retour dans l'abîme de la Substance. Selon lui, l'unité de substance n'empêche pas l'existence des êtres individuels. Nous connaissons notre *individualité*, nous ne faisons que concevoir la *substance*. La substance s'offre à nous avec les caractères d'infinité, de nécessité absolue, d'universalité. Nous connaissons, au contraire, de notre âme l'identité personnelle, l'activité spontanée, l'intelligence, la volonté libre. Il ne faut rien chercher au delà de ces données de l'expérience, pour achever la notion de l'individualité; elle est déjà complète, quand même il serait démontré que cette individualité de tous les êtres a pour fond une commune substance[1]. Voilà, je l'avoue, des conceptions qui se refusent à

1. T. I, p. 237.

entrer dans mon esprit, tant j'y trouve de contradictions. Je ne puis absolument comprendre comment l'être individuel peut, dans ces conditions, ne pas s'absorber dans l'unité de la substance. Cette contradiction, inhérente au système, éclate d'ailleurs à chaque instant, malgré l'industrie sincère d'un esprit habitué aux plus subtiles abstractions. « Quand nous parlons d'âme, de corps, d'esprit, de matière, gardons-nous bien, dit quelque part M. Vacherot, d'attacher un sens ontologique à ces termes : il n'y faut voir que l'expression de phénomènes, de facultés, non d'êtres véritables, non de principes dans l'acception substantielle du mot. Tandis que la physiologie, la psychologie réalisent des abstractions, chacune à sa manière, en convertissant en substances les forces et les facultés qu'elles étudient à part, la métaphysique ramène ces forces et ces facultés à leur unité substantielle, *à leur être véritable*, principe générateur de leur développement et de leur rapport, de leur lutte et de leur harmonie, sous l'influence des causes extérieures, au sein de l'Être universel[1]. » Il est vrai qu'ailleurs M. Vacherot nous fournit un ingénieux moyen de sortir d'embarras. L'homme est-il un être en soi ou n'est-il que telle détermination de l'Être en soi? peu importe. L'une est la définition *psychologique*, l'autre est la définition *métaphysique*. Entre ces deux définitions, il n'y a qu'une différence de point de vue[2]. M. Vacherot se contente

1. T. II, p. 671. — 2. T. II, p. 613.

de cette réponse. Pour nous elle ne représente que la plus insoluble des antinomies.

M. Vacherot a bien senti l'affinité de toutes ces formules avec le Spinozisme, et il a tout fait pour soustraire sa doctrine à une si dangereuse parenté. Le rapport *des modes à la substance*, dit-il en essayant de réfuter Spinoza, supprime radicalement l'individualité. Mais le rapport des *individus à l'Être universel* permet de la conserver. — Nous pourrions nous étonner que M. Vacherot abandonne ici le mot de *Substance*, qu'il a tant de fois employé pour désigner le fond commun, la commune racine des êtres. Mais ne nous arrêtons pas à des querelles de mots. — Est-il vrai que le rapport des individus à l'Être universel, tel que le conçoit et le définit M. Vacherot, permette de conserver l'individualité? Nous croyons positivement le contraire. Sans doute, cela serait possible, si cet Être Universel n'avait pas une si absorbante réalité, s'il n'était qu'un système, une collection; mais dans ce cas seulement. Ou cet Être Universel n'est rien que la somme abstraite des individus, un nombre, une totalité numérique, un système; ou cet Être Universel est Tout, un Tout *réel*, non *collectif*. Or, c'est là précisément la définition que nous en donne M. Vacherot en mille endroits de son livre. « L'Universel, dit-il, est l'unité, non pas collective, mais réelle[1]. — Tout est Dieu, en tant que tout rentre dans l'*unité organique* de

1. T. II, p. 504.

l'Être Universel[1]. — Dieu contient toutes les réalités, non en puissance, mais en acte[2]. » Multiplier les citations, ce serait abuser de l'évidence. J'avoue qu'il me semblerait impossible que Spinoza lui-même mît une nuance d'idée entre ses propres formules et celles de M. Vacherot. Une seule peut-être, c'est que la Substance qui est l'unité organique des êtres n'est pas, aux yeux de M. Vacherot, le Dieu vrai, le Dieu parfait. Le Dieu vrai n'est pas un être, à proprement parler, c'est une idée. La cosmologie de M. Vacherot est spinoziste; sa théologie va se perdre dans le plus abstrait des idéalismes.

Et malgré tout, malgré tant et de si graves objections que chaque page soulève, cette œuvre n'aura pas été inutile dans le grand travail de nos destinées philosophiques. Elle aura jeté un jour nouveau sur le problème divin lui-même en mettant en pleine lumière les conclusions de l'Hégélianisme tenues trop secrètes par les initiés ou prudemment enveloppées dans ces vagues formules qui disent tout et nient tout à volonté. M. Vacherot a osé dire ce mot, ce dernier mot qui coûte tant aux beaux esprits de la nouvelle philosophie et à quelques délicats sceptiques : Dieu n'est qu'une conception. Le *divin noumène*, dont le mystère obsède éternellement la raison, ne réside pas en dehors d'elle. Il habite en elle; il n'existe que par la pensée et pour elle. Dieu n'est qu'un abstrait. L'idée de Dieu est

1. T. II, p. 612. — 2. T. II, p. 524.

l'équation de Dieu. L'idée de l'absolu, c'est l'absolu lui-même. Penser à Dieu, c'est littéralement le créer.

Quand même l'ouvrage de M. Vacherot n'aurait pas rendu d'autres services à la raison que de l'amener par la critique à des conclusions si nettes, quand il ne contiendrait pas tant de parties remarquables soit par la profondeur de l'analyse appliquée aux systèmes, soit par le bel emploi de la faculté métaphysique s'étudiant elle-même ou construisant la philosophie des sciences, ce serait déjà un grand bienfait que de débarrasser la philosophie des situations équivoques, d'adresser aux indécis et aux raffinés, sur la question de Dieu, une mise en demeure. Amener la critique à un tel degré de précision, c'est un grand progrès accompli dans la science. Un esprit vigoureux et sincère ne travaille jamais inutilement. Même quand il développe l'erreur, il sert encore la cause de la vérité. Le péril de la philosophie n'est pas dans les affirmations claires et raisonnées. Elle n'a vraiment à craindre que les idées systématiquement vagues, celles qui décomposent les convictions dans les âmes, tout en échappant, par leur inconsistance même, aux prises de la réfutation.

III

Nous avons exposé les principaux résultats de la critique contemporaine, en France, sur l'idée de

Dieu. Sommes-nous donc réduits à choisir entre ces deux solutions du problème théologique : ou le Dieu concret, la Nature; ou le Dieu abstrait, une pure idée ? C'est une dure nécessité que de nous ranger soit à l'Idéalisme de M. Vacherot, soit au Naturalisme des positivistes. Toute autre issue est-elle fermée à la raison ?

Résumons les impressions que nous ont laissées, au terme de cette longue controverse, les formes diverses de cette critique du Dieu des spiritualistes, et disons nettement pourquoi notre esprit ne peut se satisfaire ni dans les solutions proposées, ni dans l'absence de toute solution.

Le Naturalisme réduit l'idée de Dieu à une chimère. Cette idée, nous dit quelque part M. Taine dans son vif langage, n'est que « le dernier résidu au fond du creuset où la religion s'est éteinte, et qui sert à boucher un trou dans les systèmes; » la Nature est un ensemble de forces liées entre elles, subordonnées les unes aux autres et produisant par leurs combinaisons nécessaires l'universalité des phénomènes et des individus. L'ordre qui règne dans l'univers est le résultat et la manifestation d'une nécessité d'équilibre inhérente aux choses. Voilà une solution qui paraît assez claire au premier abord. Mais la simplicité, la clarté apparente de cette explication est-ce celle qui résulte de l'évidence des choses, ou celle qu'on obtient par une vue arbitraire de l'esprit excluant ce qui le gêne, supprimant tous les obstacles à l'explication imposée?

Pouvons-nous comprendre ce que c'est que cette nécessité? Qu'est-elle en soi? Elle agit, nous dit-on, selon un instinct aveugle. Mais l'instinct que l'on invoque n'est qu'une métaphore. Au fond, il se réduit à la nécessité. Comment cette nécessité sans pensée produit l'ordre intelligible, comment d'une cause mécanique peut naître un phénomène comme la pensée, peut sortir l'ordre entier des notions métaphysiques, esthétiques et morales, voilà où l'inintelligible commence. Prétendra-t-on qu'une pareille idée soit plus claire que celle d'une Cause intelligente, présidant à la formation et au développement des êtres, et d'un Monde exprimant par ses lois la raison suprême imposée aux choses par la suprême activité? De bonne foi, je ne puis le penser.

Le système de M. Vacherot est un grand effort pour sauver ce que l'on peut de l'Idéal théologique, dans la ruine complète de la réalité divine. Contrairement à la doctrine des Cartésiens qui garantissent la réalité de Dieu sur la foi de l'idée que nous avons du Parfait, cette doctrine nouvelle adopte les conclusions de *la Critique de la raison pure*, refuse de suivre Kant dans l'évolution qu'il opère et réduit l'existence du souverain Être à l'existence abstraite et idéale de la notion. L'Idéal, voilà Dieu. Nous le concevons nécessairement, voilà toute la nécessité de son être, sa réalité objective. — Mais, en vérité, cette notion, purement abstraite, suffit-elle à expliquer l'élan religieux des âmes, satisfait-elle les grands instincts de la

conscience humaine qui cherche un Dieu? Explique-t-elle rien du monde, de la nature, de l'esprit humain? L'esprit! mais c'est lui qui crée ce Dieu en concevant l'Idée. Comment pourrait-il l'adorer? La nature et le monde! Ils sont antérieurs à ce Dieu qui ne commence réellement qu'au moment le plus élevé de la pensée réfléchie. Cet Idéal n'est pas cause. Qu'est-ce donc? Pur objet de la pensée, il a juste le degré d'existence et la réalité d'une figure géométrique, triangle ou cercle idéal. Il ne peut rien produire, puisqu'il ne pense même pas. Son rôle est d'être pensé. De partisans et d'adorateurs de ce Dieu, il ne peut y en avoir qu'autant qu'il y a de métaphysiciens capables de cette élaboration de l'Idéal. Ce sont les géomètres du divin. Qu'est-ce donc au juste qu'une notion religieuse qui n'explique ni le monde ni la nature, ni l'esprit; qui de plus, par sa nature d'abstraction raffinée, reste fatalement étrangère à l'humanité?

Entre les négations du Positivisme et l'élaboration chimérique où s'épuise l'effort de l'Idéalisme, viennent se placer les vagues aspirations de ces penseurs que nous connaissons, et qui ne peuvent se résoudre à cet acte de virilité intellectuelle, affirmer ou nier. On prétend que c'est une égale contradiction de dire que Dieu est personnel ou qu'il ne l'est pas. Mais cet état d'indécision est un milieu impossible à tenir. Le Naturalisme est logique, quand, partant de certains principes, il soutient que rien n'existe en dehors des phénomènes et des forces

immédiates qui les régissent. L'Idéalisme est logique, quand, en vertu de certains axiomes, il déclare qu'aucun être, aucune cause ne pouvant être conçus en dehors de la série des êtres et des causes qui constituent le monde, ce qu'on appelle Dieu n'est que le concept nécessaire du Parfait. Mais l'école critique manque de courage ou de force d'esprit en refusant de conclure. Sa situation n'est que provisoire. Ou bien il faut renoncer à l'inutile poursuite de cet Être métaphysique et le reléguer définitivement parmi les chimères tristes, comme le fait hardiment le Naturalisme, parmi les catégories de l'entendement humain, comme le font les vrais disciples de Kant ; — ou bien il faut reconnaître la Cause première, la Pensée, le Νοῦς distinct du Monde. Il faut sortir de la mélancolie par un dernier effort de négation courageuse ou d'affirmation. La critique qui ne conclut pas me semble être, dans l'ordre de la spéculation, ce qu'est dans la vie l'indécision chronique du caractère, une infirmité.

Or, je ne vois pas ce qui est possible, en dehors de ces trois situations d'esprit, que nous avons analysées, sinon l'affirmation pure et simple de Dieu.

CHAPITRE VI

LES DOCTRINES RÉCENTES SUR LA VIE FUTURE
LES PANTHÉISTES ET LES SCEPTIQUES

CHAPITRE VI.

LES DOCTRINES RÉCENTES SUR LA VIE FUTURE.
LES PANTHÉISTES ET LES SCEPTIQUES.

I

Dans ce grand mouvement de critique qui, en s'appliquant à toutes les questions, altère et dissout toutes les croyances, que devient la destinée humaine? A quel avenir est réservée l'âme individuelle et libre? L'inquiétude passionnée de l'esprit humain qui ne se satisfait jamais complétement sur ce point si délicat et si grave, l'importance de cette question, son obscurité même, tout nous fait espérer que l'on voudra bien nous suivre dans cette rapide excursion à travers quelques systèmes, remarqués à divers titres dans ces dernières années.

C'est encore, sous une autre forme, le problème qui nous a déjà occupé, celui de la personnalité de

Dieu, l'idéal de l'individualité humaine et le garant suprême de la persistance de notre être dans le monde inconnu que la mort ouvre devant nous. La question de la vie future dépend de celle-ci : Dieu n'est-il que l'Ordre abstrait des choses, ou bien en est-il le Principe intelligent? Dieu est-il la Force aveugle ou le Dieu moral, le juge et le père du genre humain?

Tous les écrivains qui, de nos jours, ont touché au problème de la vie future se partagent en deux classes bien tranchées. Les uns, sceptiques, idéalistes, panthéistes, à quelque degré que ce soit, ou bien relèguent ce problème au delà des limites de la raison, ou bien en transforment tellement les données que la solution n'a plus rien de commun avec les idées habituelles et le langage qui les exprime. Les autres, imaginations enthousiastes ou mystiques, entreprennent soit de définir la nature, soit de marquer le lieu de la vie future et de nous en donner comme une rapide et éblouissante vision. Mais quelques-uns de ces utopistes de la vie future en altèrent gravement les conditions fondamentales, sous prétexte de l'interpréter et de l'expliquer. Devant ces doctrines ou ces fantaisies, nous nous tiendrons à l'essentiel et au certain, convaincu que si peu qu'il y ait de certitude en pareille matière, il y en a assez pour donner du prix à la vie.

Occupons-nous d'abord de ce groupe de penseurs contemporains parmi lesquels nous rencontrons les noms qui nous sont déjà familiers, et qui se rat-

tachent pour la plupart au Criticisme de Kant ou à l'Idéalisme de Hegel. Dans cette brillante mais obscure mêlée de spéculations importées d'Allemagne, comment s'est transformé le dogme de l'immortalité, comment s'est-il subtilisé jusqu'à s'évanouir en une sorte de métaphore?

Ce qui caractérise, sur cette question, le panthéisme et toute doctrine qui de près ou de loin s'en inspire, c'est une équivoque; les panthéistes français, comme les panthéistes allemands, leurs maîtres, nous parlent volontiers de l'immortalité. Le mot est le même chez eux et chez nous; il s'agit de savoir s'il y a sous le même mot la même idée. Or un des points les plus solidement établis par la doctrine spiritualiste, dans les controverses contemporaines, est la définition du sens exact et précis de ce mot. Je n'ai qu'à résumer sur ce point cette excellente et forte doctrine pour éclaircir le fond du débat entre les panthéistes et nous. Je tâcherai de le faire de telle manière que les intelligences les plus étrangères à cet ordre d'idées puissent saisir la différence radicale qui nous sépare, sous la vague identité d'un mot.

Je suppose qu'on vous dise : Vous n'avez rien à craindre de la mort. Vous ne pouvez pas mourir. Rien de ce qui existe ne peut cesser d'être. L'idée du néant est une idée contradictoire. Il n'y a pas d'anéantissement, pas de destruction possible, il n'y a que des transformations. Les conditions de votre être changeront; ce qui constitue votre personnalité

éphémère fera place sans doute à d'autres modes de l'être, mais ce qu'il y a de réel, de substantiel en vous, votre être lui-même, ne périra pas. — Serait-ce assez? Et cette impossibilité de l'anéantissement de l'être suffira-t-elle à vous consoler de perdre, en mourant, les conditions de votre personnalité? Cette continuité de l'existence pure, de la substance nue, à supposer qu'elle soit possible, est-ce là cette espérance de l'immortalité que nourrit l'humanité, qui la console, qui soutient son cœur dans les épreuves de la vie et contre les terreurs de la mort? Toute la question de la vie future se réduit-elle pour nous à savoir que le principe métaphysique de notre âme subsistera?

Assurément non. Ce que le spiritualisme, d'accord avec la foi instinctive du genre humain, appelle l'immortalité, c'est l'immortalité de la personne, de cette âme particulière qui a pensé, aimé, agi, lutté, souffert, durant une vie plus ou moins longue; c'est la persistance de cette existence individuelle, gardant, si je puis dire, après la mort, la physionomie qu'elle s'est créée, le signe de sa réalité distincte et séparée. Cette immortalité seule nous intéresse; tout autre genre d'immortalité nous laisse absolument insensibles. Qu'est-ce, en effet, pour nous que le principe métaphysique de notre âme, dépouillé de tout ce qui fait notre vie propre, la pensée, le sentiment, la causalité libre? Ce n'est que par un effort d'abstraction que je parviens à séparer ma substance de ma personne. En soi, cette substance

impersonnelle, ce fond vague de l'être, séparé de toute faculté, est-ce autre chose qu'un insaisissable *noumène*, supposé plutôt que conçu, un pur possible, un pur abstrait? Ce que je conçois, ce que je connais de moi, c'est moi-même, c'est la force intelligente et libre que je suis, ce qui en moi pense et veut, et sait qu'il pense et qu'il veut, ce qui possède par la conscience l'existence actuelle et relie cette existence au passé par la mémoire, affirmant ainsi sa propre durée sous la forme de l'identité, qui n'est pas une continuité obscure et inconsciente de l'être, mais bien la continuité sentie et connue de la personne. Ma conscience n'est pas mon être, sans doute, mais elle en est l'unité intelligible. En dehors d'elle, mon être se dérobe à moi. Ce n'est que sous la forme de personne, c'est-à-dire sous la loi de la conscience, qu'il m'apparaît et m'appartient. Anéantissez ma conscience, il se peut que vous n'anéantissiez pas en moi le principe inconnu de la substance, mais cette substance que je ne connais plus me devient absolument étrangère. C'est l'être encore, si vous voulez, mais indéterminé; ce n'est plus mon être. Et par quel effort d'abstraction pourrai-je m'intéresser aux destinées métaphysiques de ce je ne sais quoi, qui n'aurait plus rien de ce qui a fait ma personne, et, par conséquent, qui ne serait plus moi? D'ailleurs, une immortalité de ce genre renverse la doctrine de l'épreuve et tout l'ordre moral, en détruisant toute possibilité de sanction. Quelle sanction pensez-vous qu'il puisse

exister là où l'identité n'existe plus ? Quelle responsabilité là où il n'y a plus de souvenir pour rétablir le lien moral entre la peine et la faute, entre le bonheur obtenu et la vertu qui l'a mérité ?

Le véritable, le seul genre d'immortalité que je conçoive et dont la noble perspective sollicite ma pensée, c'est donc l'immortalité morale, c'est-à-dire la persistance de ma personne avec conscience, responsabilité et souvenir. Détruisez ces conditions, vous réduisez toutes les espérances de la vie future à une immortalité métaphysique, dont je me soucie peu, ne concevant guère ce qu'elle peut être. Or, ce qu'il m'importe de disputer au néant, ce n'est pas cette substance impersonnelle que je ne connais pas, c'est ma personne tout entière, mais elle seule.

Cette immortalité morale, cette vie future reliée par la mémoire à la vie passée, jamais le panthéisme ne pourra nous l'accorder. Elle répugne à son principe même, qui est l'absolu, seul éternel, seul réel. Il n'y a pour les panthéistes qu'une existence vraie ; il n'y a qu'une substance. Tout le reste n'est que modalité pure, phénomène passager de la vie divine. Toute existence individuelle est pure apparence. L'homme n'a qu'une ombre de personnalité dans ces rapides instants qui mesurent sa vie si courte. Cette ombre de personnalité, comment pourrait-elle persister après la mort ? Ce sont là des vérités élémentaires sur lesquelles il serait inutile d'insister. Aussi n'a-t-on vu jamais un panthéiste

conséquent réclamer, contre l'évidence de son principe, ce genre d'immortalité qui ne serait que le prolongement dans l'avenir de cette personnalité, qu'il nie dès la vie présente. Quelques expressions ambiguës, échappées au génie d'ordinaire si précis de Spinoza ou à la langue confuse des idéalistes allemands, pourraient nous induire en erreur sur ce point délicat, si la réflexion ne venait aisément corriger ce premier jugement et rétablir le vrai sens de ces équivoques formules. Au contraire, voyez les éternelles métaphores par lesquelles le panthéisme, dans ses effusions lyriques, exprime la réintégration de l'âme humaine en Dieu, chez les mystiques de l'Inde comme chez ceux d'Alexandrie. C'est la goutte d'eau qui retourne à l'Océan universel; c'est l'étincelle qui rentre au foyer de l'Être; c'est le reflet, c'est le rayon qui revient à la Source lumineuse. La lutte morale, l'épreuve de la vie, le devoir qui résume tous les autres, c'est de développer en soi Dieu, de détruire cette ombre d'individualité, ce non-être, seul obstacle qui sépare l'homme de Dieu. Par la mort l'homme redevient Dieu; elle fait tomber cette illusion d'une personnalité misérable qui tenait l'âme humaine distincte et comme exilée du principe universel. N'est-ce pas là l'éternelle doctrine, l'éternelle morale des panthéistes mystiques? Et y a-t-il rien, dans de pareilles idées, qui ressemble à l'immortalité?

Tout cela a été souvent et fortement établi; mais il faut aller plus loin et montrer que le panthéisme

vraiment scientifique, celui qui accepte vaillamment toutes ses conséquences sans se payer de vagues et brillantes métaphores, ne peut pas plus établir l'immortalité métaphysique que l'immortalité morale. On s'est trop souvent contenté de démontrer contre les panthéistes que la nécessité de leur principe les contraint d'anéantir la personne dans l'infini divin. On a semblé leur accorder que, dans cet anéantissement de la personne, la substance du moins, ou le principe de l'être, de quelque nom qu'on l'appelle, pouvait ne pas périr. Mais quelle substance? quel principe? Il n'y a pas deux substances dans le panthéisme, il n'y en a qu'une; ni deux principes, il n'y en a qu'un. L'éternité de mon être est aussi impossible que l'éternité de ma personne. En faisant cette concession au panthéisme, on oublie que l'âme humaine est un pur mode, un moment fugitif de l'existence absolue. La vie mesure la durée de ce phénomène divin, la mort en marque la fin. Selon l'invariable doctrine de tout panthéisme, je n'ai pas d'être propre ni de substance qui m'appartienne. Que veut-on dire quand on parle de l'éternité de mon être au sein de l'Être universel? Que parle-t-on de s'absorber en Dieu? Ce sont là façons de langage qui n'ont rien de philosophique et qui ne servent qu'à perpétuer les malentendus. — En résumé, la personnalité humaine n'est qu'une personnalité nominale, une apparence, elle s'évanouit à la mort; il n'y a donc pas d'immortalité morale. L'âme n'est qu'un mode de l'existence absolue, elle

n'a pas de substance qui lui soit propre ; il n'y a donc pas d'immortalité métaphysique. La nature d'un phénomène est précisément de ne pas durer ; l'âme n'est qu'un phénomène divin ; Dieu seul subsiste ; son nom même le dit, il est la Substance.

Et pourtant les panthéistes nous parlent à chaque instant de l'immortalité, comme d'autres, qui consacrent les plus ingénieux efforts à détruire la réalité de l'être divin, nous parlent sans cesse de Dieu. Il faut donc que les uns et les autres entendent autre chose que nous par le même mot. Ne faisons jamais à nos adversaires l'injure de croire qu'ils continuent à dessein d'employer des mots vides de sens, qui auraient le double tort de déguiser leur propre pensée et d'éterniser l'aveuglement d'autrui. Cherchons plutôt à interpréter l'idée nouvelle qui, faute de mieux, s'abrite sous un vieux mot. C'est un procédé plus scientifique et plus digne de nous.

Plus j'essaye de pénétrer dans l'intimité de la pensée des panthéistes, plus je m'assure que ce nom d'immortalité n'a qu'un sens pour eux, un sens très-particulier et tellement différent de la signification habituelle, qu'on pourrait dire qu'il est son contraire. L'immortalité, pour le panthéiste, n'est pas reléguée dans un chimérique avenir, cachée dans l'inconnu de la mort. Elle est actuelle, réalisable à chaque instant pour nous. Ce n'est pas une forme de la vie future, c'est une forme de la vie pré-

sente. Elle se réalise à une seule condition, qui est de nous associer par la pensée à l'éternité du Principe, à l'absolu de la Substance. Notre immortalité s'accomplit ici-bas, pour chacun de nous, par la participation que nous avons à l'absolu, au divin. Il est puéril de chercher la vie éternelle dans un autre temps et dans un autre lieu. Le véritable temps de l'immortalité, c'est la vie présente; le véritable lieu de l'immortalité, c'est notre âme. Le ciel, c'est notre raison, quand nous pensons l'absolu. Nous devenons immortels quand notre pensée, sortant du monde de la contingence, s'attache à son principe et jouit, par une sorte de communication, de sa nécessité et de son éternité. Connaître sa dépendance, se sentir comme soutenu et bercé sur le sein de l'éternelle Substance, tirer toute sa force et tout son orgueil de son rapport avec l'absolu qui tient un instant notre chétive personnalité suspendue sur l'abîme du néant, voilà la seule, la vraie immortalité qui nous soit promise. Toutes les formes sous lesquelles l'humanité conçoit la vie future ne sont que des délires d'imagination et des rêveries d'enfant. Voilà ce dont il faut que nous nous contentions, si nous sommes des hommes. Et remarquez l'admirable conséquence. La loi de la répartition des peines et des récompenses, qui est un des éléments essentiels de la vie future, se trouve merveilleusement accomplie ici-bas. Chacun a de l'immortalité ce qu'il mérite. La répartition en est infaillible, puisque ce qui constitue en chacun de nous cette immorta-

lité, ce qui en fixe le degré, c'est précisément la perfection à laquelle nous nous sommes élevés. Est pleinement immortel celui qui a réalisé le plus de divin dans sa vie ou dans sa pensée, par la science ou par la vertu. Ce que sa vie contient de bon, ce que sa pensée contient de vrai, c'est précisément là ce qui établit sa participation à l'éternel. La mesure de cette science et de cette vertu est donc la mesure de son immortalité. Au contraire, ceux-là sont exclus de la vie éternelle qui tombent tout entiers dans le monde de l'apparence et de la modalité, qui se séparent du Principe universel par la bassesse de leurs actions ou de leurs pensées, qui livrent leur vie en proie aux inclinations vulgaires, aux satisfactions égoïstes, aux humiliantes tyrannies des sens. Ce n'est pas Dieu qui les exile de lui; eux-mêmes s'exilent de Dieu. A chaque pas qu'ils font hors de la vérité, leur pensée s'obscurcit, le goût du divin s'éteint en eux; le dernier degré du malheur est de ne le plus sentir. Ils vivent dans le temps, ce qui est la mort véritable, au lieu de vivre dans la pensée des choses éternelles, ce qui est la vraie immortalité.

Certes, nous sommes loin de nier la grandeur et la beauté de cette conception stoïque; mais nous demandons si ce n'est pas faire violence à l'opinion et au langage que de définir de cette manière l'immortalité et de réaliser ainsi la vie future dans la vie présente? Avions-nous tort de dire que ce qui définit le panthéisme sur cette question essentielle,

c'est une équivoque ? La gravité de cette équivoque, on peut la mesurer maintenant.

Quelques exemples, pris çà et là dans l'histoire du panthéisme moderne, le seul qui soit vraiment scientifique et qui ait eu conscience de son principe, suffiront, je l'espère, pour mettre hors de doute l'exactitude de notre interprétation. Les formules varient à l'infini ; mais ce serait une œuvre aisée que de montrer la constance de la pensée qu'elles expriment.

Il n'y aurait quelque difficulté que pour Spinoza. Encore cette difficulté est-elle plus apparente que réelle. Il semble, à une lecture superficielle, que rien ne soit plus décisif que la pensée de Spinoza en faveur de la vie future. La cinquième partie de l'*Éthique* abonde en propositions, en scolies, en corollaires, dont l'énoncé offre de curieuses analogies avec la doctrine ordinaire de l'immortalité : « L'âme humaine ne peut entièrement périr avec le corps. Il reste quelque chose d'elle, quelque chose d'éternel. — L'âme humaine peut être d'une nature telle que ce qui périt d'elle avec le corps ne soit d'aucun prix en comparaison de ce qui continue d'exister après la mort, etc., etc[1]. » Toutefois, examinons de plus près le développement de ces propositions, et voyons si l'on ne peut pas, si l'on ne doit pas les expliquer dans un sens très-différent du sens apparent.

1. Spinoza, *Éthique*, 5e partie.

Et d'abord, l'interprétation superficielle et vulgaire de ces propositions serait en contradiction manifeste avec plusieurs principes fondamentaux dans la doctrine de Spinoza. Recueillons, sur ce point, le témoignage d'un juge singulièrement compétent, qui a consacré sa pénétrante intelligence et plusieurs années d'une vie trop courte à traduire les œuvres de Spinoza, à étudier sa doctrine, à lui appliquer la plus impartiale critique : « Comment Spinoza pouvait-il admettre que l'âme survit à la dissolution du corps, après avoir enchaîné l'âme au corps par une solidarité absolue?... Qu'est-ce que l'âme humaine? C'est Dieu en tant qu'affecté d'un mode déterminé de la pensée, se concevant lui-même en tant qu'affecté d'un mode déterminé de l'étendue; en d'autres termes, l'âme humaine est une suite d'idées, liées entre elles par une proportion constante qui représente partie par partie, terme par terme, une suite de modifications de l'étendue unies par une proportion analogue.... L'âme, c'est l'idée du corps, une agrégation d'idées nécessairement liée à une agrégation de molécules corporelles. Pour que l'âme de Spinoza continuât d'exister, il faudrait un miracle, un renversement des lois nécessaires de la vie universelle, ce qui est à ses yeux la plus énorme des absurdités [1]. »

Voilà un premier argument qui conclut directement contre la possibilité de l'immortalité méta-

1. M. Saisset, *Introduction aux Œuvres de Spinoza.*

physique de l'âme dans la doctrine de Spinoza. En voici un autre, moins important sans doute, puisqu'il conclut seulement contre la possibilité de l'immortalité morale. Il a sa valeur pourtant et mérite d'être médité.

« Spinoza déclare formellement, et à plusieurs reprises, qu'après la dissolution des organes, ni l'imagination ni la mémoire ne peuvent exister. Il définit la mémoire : un enchaînement d'idées qui exprime la nature des choses extérieures suivant l'ordre et l'enchaînement même des affections du corps humain. La mémoire n'existe donc dans l'âme qu'autant que le corps existe. Or, sans la mémoire, où est l'identité personnelle?... L'âme humaine, en tant qu'elle enveloppe l'existence actuelle du corps humain, est donc périssable. Les sens, la mémoire, l'imagination, facultés passives, appropriées à une existence successive et changeante, périssent avec le corps, et emportent avec elles nos idées inadéquates, c'est-à-dire tout ce misérable cortége de nos passions, de nos préjugés et de nos erreurs. »

Ainsi, d'une part, Spinoza, en excluant la mémoire de toute participation à la vie future, détruit la condition même de l'immortalité personnelle; d'autre part, la logique de son système lui imposerait, après avoir défini l'âme l'*idée du corps*, de renoncer à soutenir son éternité, et de déclarer que l'âme cesse d'être quand elle cesse d'affirmer l'existence présente du corps. Voilà deux con-

clusions dont l'une sort des aveux de Spinoza lui-même, l'autre des nécessités logiques de sa doctrine.

Il semble qu'il y ait sur ce point flagrante contradiction entre ces deux conclusions si nettes, si péremptoires, et les affirmations de Spinoza en faveur de la vie future. Ce serait un parti commode, mais peu philosophique, de se décider pour la contradiction. N'y aurait-il pas quelque moyen d'y échapper? Essayons; cette recherche a son prix. — Qu'est-ce qui subsiste de nous, selon Spinoza? La raison, et la raison seule, c'est-à-dire cette partie de notre âme qui nous fait percevoir les choses sous la forme de l'éternité; la raison, c'est-à-dire cette partie de notre intelligence, toute formée d'idées adéquates, cette partie de nous-mêmes par laquelle nous nous maintenons en rapport avec le principe éternel, avec la Substance. Toutes ces définitions expriment la doctrine du plus pur Spinozisme sur l'essence de la raison. Ne sont-elles pas de nature à éclairer singulièrement la question?

Ce qui est éternel dans notre âme, ce n'est pas la substance intelligente, qui n'existe pas, ni l'unité métaphysique ou la série continue de nos idées, ce sont les idées elles-mêmes. Et quelles idées? seulement les idées adéquates, ou plutôt celle qui les résume toutes, l'idée de Dieu; tout le reste périt. Ce qui subsiste, c'est l'idée de Dieu. Mais cette idée, dans la doctrine de Spinoza, est-elle distincte de Dieu même? Est-ce la seule fois, dans l'histoire du

panthéisme, que la notion de l'absolu s'identifierait avec l'absolu? Est-ce la seule fois que la pensée se confondrait avec son objet éternel? N'est-ce pas la constante illusion des idéalistes que d'affirmer l'identité de l'être et de la pensée, j'ajoute, pour restreindre ce point de vue au sujet qui nous occupe, l'identité du divin et de la pensée qui le conçoit?

Remarquons, que nulle part Spinoza n'a prononcé le nom d'*immortalité :* « Il y a, dit-il, dans l'âme humaine quelque chose d'éternel. — Nous sentons, nous éprouvons que nous sommes éternels. » *Nous éprouvons que nous sommes éternels;* cette expression est assez claire. Il semble bien que Spinoza veuille marquer par là cette notion vive et présente que nous avons de notre dépendance par rapport au divin, dépendance qui constitue, lorsque nous la sentons, l'expérience actuelle de notre éternité. Il ne s'agit pas d'une immortalité future, mais de l'éternité actuelle. Et que peut-on entendre par là, sinon notre rapport actuel, immanent avec l'Éternel?

Si cette interprétation est exacte, il doit s'ensuivre que nous augmentons la partie éternelle de notre âme à mesure que nous développons en nous la pensée du divin. Or, c'est précisément ce que Spinoza affirme avec une singulière insistance : « L'essence de l'âme consiste dans la connaissance; par conséquent, à mesure qu'elle connaît plus de choses sous le caractère de l'éternité, une plus grande

partie d'elle-même subsiste [1]. » Il dépend de nous d'anéantir complétement cette essence de notre âme; il dépend de nous, au contraire, d'augmenter indéfiniment notre participation à l'éternité en développant en nous l'idée de Dieu : « Les principes que j'ai établis, dit Spinoza, font voir clairement l'excellence du sage et sa supériorité sur l'ignorant, que l'aveugle passion conduit. Celui-ci, outre qu'il est agité en mille sens divers par les causes extérieures et ne possède jamais la véritable paix de l'âme, vit dans l'oubli de soi-même et de Dieu et de toutes choses, et, pour lui, cesser de pâtir, c'est cesser d'être. Au contraire, l'âme du sage peut à peine être troublée; possédant, par une sorte de nécessité éternelle, la conscience de soi-même, de Dieu et des choses, jamais il ne cesse d'être [2]. » Spinoza ouvre d'une main hardie cette voie, où se précipiteront après lui tous les panthéistes, la voie de l'exclusion et du privilége. Il établit nettement cette doctrine aristocratique de l'immortalité, qui en réserve le monopole aux grandes âmes et en refuse le partage aux intelligences vulgaires. C'est là, du reste, une impérieuse nécessité pour toute doctrine qui réduit l'immortalité à la conscience actuelle et présente de Dieu. Il est clair que si pour être immortel comme on l'entend il faut penser à Dieu, au Dieu du panthéisme, et si la

1. *Éthique*, 5e partie, proposit. XXXVIII.
2. *Ibid.*, conclusion.

part d'éternité de chacun dépend du développement qu'il aura donné à cette idée, bien des hommes sont par là même déshérités de tout droit à la vie immortelle, n'ayant jamais pensé l'absolu sous cette forme abstraite ni ressaisi le lien qui les rattache à la Substance universelle.

Ce qui serait jusqu'à un certain point contestable, chez Spinoza, se précise et s'éclaire de plus en plus à mesure que nous avançons dans l'histoire du panthéisme moderne. A part quelques concessions à la faiblesse intellectuelle de l'humanité inférieure et aux habitudes de son langage; à part aussi, il faut bien le dire, quelques généreuses inconséquences, quelques énergiques retours à la réalité, les grandes écoles allemandes, l'école de l'idéalisme subjectif, comme celle de l'idéalisme absolu, n'ont guère varié dans l'expression de leur doctrine sur l'immortalité. On nous excusera si nous courons à la surface des choses. Les preuves seraient à l'infini.

Il arrive parfois au noble et viril génie de Fichte de nous ouvrir les perspectives de la vie future. Mais avec quelle assurance il nous montre cette vie future commencée, réalisée dès cette existence! Si nous sommes éternels, c'est par notre rapport à la loi morale, qui est éternelle; c'est parce que cette loi vit en nous et se sert de nous pour se réaliser. « Je suis immortel, s'écrie-t-il, par la résolution que j'ai formée de lui obéir. Je possède la vie future dans la vie

présente, puisque je vis de la vie propre à l'ordre moral. »

La *Doctrine de la science* incline visiblement à restreindre les droits et les attributs de la personne humaine en absorbant de plus en plus le *moi réel*, *empirique*, dans ce *moi* abstrait qui se nomme l'absolu [1]. Là, comme dans le beau livre de la *Destination de l'homme*, Fichte nous donne le conseil de mourir au monde et de renaître en Dieu par l'entier sacrifice de la personnalité. Ses disciples ont moins de réserve encore. Les uns définissent notre immortalité par la conception de l'infini, les autres par l'autonomie absolue de l'esprit humain dans le gouvernement de sa pensée et de sa volonté. De tous, c'est sans contredit Horn qui a trouvé la formule la plus énergique et la plus précise : « La pensée de l'éternité, voilà l'immortalité même. « Il n'y a plus là trace de croyance à une vie future; tout se réduit à l'éternité idéale que nous avons vue poindre chez Spinoza, c'est-à-dire à l'idée de l'éternité.

Herder, Novalis, Gœthe, s'en tiennent tous les trois à une sorte de Spinozisme poétique qui brille plus par l'éclat d'un style inspiré que par la précision des idées. Écoutez Herder, qui s'écrie : « De

1. Voy. *l'Histoire critique des doctrines religieuses de la philosophie moderne*, par Christian Bartholmèss, t. I, p. 396, 406; t. II, p. 73, etc., etc. *Voy.* aussi M. Wilm, *Histoire de la philosophie allemande*, pour établir la suite des écoles philosophiques et la perpétuité des mêmes idées, du même esprit dans chacune d'elles.

même qu'il n'y a point de mal dans l'empire de Dieu, il n'y a point de mort. Les formes de la vie changent, il est vrai, mais la force vitale persiste et survit à toute transformation. L'individualité humaine n'est qu'un vêtement que la nature prend et quitte tour à tour. L'homme se flétrit comme la plante, et sa fleur fait place à une semence dont sortira une plante nouvelle. L'Être infini seul peut dire : Je suis moi et le même; hors de moi il n'y a personne. » — Novalis célèbre dans un hymne perpétuel ce Dieu-Nature qui s'agite sourdement dans les eaux et les vents, sommeille dans les plantes, s'éveille dans l'animal, pense dans l'homme et remplit tout d'une activité qui ne s'épuise jamais. Le souffle de Spinoza pénètre de toutes parts l'âme de l'Allemagne et y répand l'impérissable semence du panthéisme. Gœthe réconciliant dans les profondeurs calmes de son génie ces deux principes qui semblent s'exclure, et dont il s'inspire également, l'Hellénisme et le Spinozisme, adore cette *Unité éternelle qui se révèle en mille manières, qui se crée elle-même d'éternité en éternité*. La plus haute félicité, selon lui, est de se perdre dans le sein de ce Tout, et de réaliser, dès cette vie, toutes les promesses d'une fantastique immortalité en s'absorbant dans l'être absolu des choses; il s'enchante de la pensée de cette réalité impersonnelle, il s'écrie avec Marc-Aurèle : ὦ φύσις, ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα ! il se console de vivre en assistant par la pensée à cette grandiose évolution de l'unité divine. Tandis

que Gœthe traduit le Spinozisme sous les formes plastiques de son génie, l'enthousiaste Schleiermacher convie ses concitoyens à une sorte d'apothéose du maître : « Venez sacrifier avec moi une boucle de cheveux aux mânes du saint et méconnu Spinoza ! Le sublime esprit du monde le pénétra, l'infini fut son commencement et sa fin, l'universel son unique et éternel amour. » Est-ce la pensée de Spinoza qu'il interprète, est-ce la sienne qu'il exprime quand il définit en ces termes l'immortalité : « Au milieu du monde fini, se sentir un avec l'infini et être éternel à chaque instant, voilà l'immortalité religieuse. Celui qui a compris qu'il est plus que lui-même, sait qu'en se perdant, il perd peu de chose. Celui-là seulement qui a éprouvé un plus saint et plus vaste désir que le vœu de durer comme individu, a droit à l'immortalité; lui seul comprend l'existence infinie à laquelle nous devons infailliblement nous élever par la mort [1]. »

Irons-nous demander la personnalité de l'âme dans la vie présente et dans l'avenir à la doctrine de l'identité absolue ? Mais y a-t-il place pour les existences individuelles dans un système où Dieu est l'identité du réel et de l'idéal, du fini et de l'infini, où le monde n'est que l'évolution du principe unique, sous la loi d'une absolue nécessité ? En vain Schelling essaye-t-il de rétablir une ombre d'individualité par sa théorie célèbre de la

1. *Second discours sur la religion.*

chute et de la réhabilitation. Comment y a-t-il réussi ? Quelle valeur a cette distinction qu'il s'efforce d'établir entre l'âme réelle, principe du corps, destinée à périr avec lui, et l'âme idéale, qui, affranchie de l'âme réelle et réhabilitée par la mort, retourne en Dieu où elle subsiste comme idée ? Ne semble-t-il pas que Schelling revienne à la théorie de Spinoza, pour qui la meilleure partie de notre âme, la raison, est éternelle ? Mais cette raison, considérée en soi, est-elle nous-mêmes ? Ne se réduit-elle pas à l'idée de Dieu ? Et toute cette doctrine de l'immortalité signifie-t-elle autre chose, en définitive, que la faculté que nous avons de concevoir l'Éternel ? Il est presque superflu de poser la question pour Hegel et pour ses innombrables disciples. C'est là que toute apparence de personnalité disparaît dans cette force dialectique, dans ce Dieu qui n'est pas Dieu, mais le divin, dans ce Dieu qui n'est pas une substance, mais qui est une idée, qui n'est pas un être, mais un mouvement logique, le rhythme universel par lequel l'abstrait se réalise, le possible se développe, la puissance passe à l'acte. Que peut être l'âme, sinon un moment fugitif de l'idée ? A peine a-t-elle paru, déjà la dialectique l'a anéantie. Que parle-t-on de vie future et d'immortalité ? C'est comprendre grossièrement les choses que de nous arroger à nous-mêmes ce qui ne convient qu'à l'espèce. L'individu cesse d'être ; mais, à vrai dire, a-t-il jamais été ? Qu'y avait-il en lui que la loi, la formule du genre ? Il manifestait l'individu géné-

ral, le genre; mais le genre seul était, seul il sera. La dialectique fait passer la puissance à l'acte, l'acte au néant. L'acte est le terme de la dialectique; mais la dialectique recommence éternellement son œuvre. Ce qu'il y a de vraiment divin dans l'acte, ce n'est donc pas cet acte éphémère, c'est la loi qu'il exprime, la loi antérieure à lui, qui lui survit, et dont la nécessité éternellement agissante produira toujours, du sein inépuisable du possible, le réel, du fond de la puissance indéfinie la série indéfinie des actes qui la réalisent. L'immortalité, dans la rigueur du mot, n'est donc que la constance du genre, l'uniformité de la loi, le rhythme éternel de l'idée. Et cependant, à nous aussi, dans cette heure fugitive où le mouvement de la dialectique nous appelle à la vie, il est donné d'être immortels d'une certaine manière, par la connaissance, et de réaliser un instant cette forme supérieure de l'existence, pure chimère si nous la cherchons dans l'avenir, réalité idéale. si nous savons la créer en nous par la pensée du divin.

C'est à cela que se réduit la doctrine de Hegel sur la vie future. Le panthéisme n'en connaît pas, ne peut pas en connaître d'autre.

Sortons de l'Allemagne et rentrons en France. N'y retrouverons-nous pas les mêmes explications et les mêmes formules? Ce serait œuvre longue et fastidieuse que de les poursuivre dans tous les écrits où elles ont pénétré. Il se fait chez nous, depuis

dix années, un sourd travail de panthéisme qui se révèle de toutes parts et altère profondément la langue comme les idées. Nous avons ailleurs recherché à quelles causes il faut attribuer ce prodigieux développement, sinon de la doctrine de l'identité, du moins de la critique hégélienne; nous ne voulons ici en constater que les résultats dans la question de la vie future.

Parmi les plus sincères esprits que la dialectique d'Hegel ait enivrés, on pourrait nommer M. Charles Dollfus. Quelques citations prises au hasard dans ses livres expliqueront ce qu'il entend par un de ces mots que sa plume rencontre souvent, l'immortalité : « La philosophie proclame l'immuable au sein des métamorphoses, l'immortalité au sein de la mort, Dieu, en un mot, au sein de l'univers et de l'humanité.... L'infini vivant est une mer sans fond et sans rivage; chaque être y est plongé; il y puise selon sa capacité et restitue successivement au réservoir commun les éléments qu'il lui emprunta pour le développement de son activité. L'existence *pour soi* est impossible dans la nature, toute existence n'étant déterminée que par des rapports avec les autres. La nature seule réalise l'existence absolue, parce qu'elle embrasse tous les rapports. — La notion de l'immortalité se dégage peu à peu d'un alliage superstitieux, à mesure que l'homme apprend mieux à distinguer en lui ce qui mérite de durer de ce qui n'est que transitoire. La représentation de cieux imaginaires, tracés sur le modèle d'une existence toute relative, fait place

insensiblement à une conception supérieure de l'immortalité. Le ciel est en nous ; chacun possède celui qu'il se fait et peut l'agrandir sans cesse par l'élévation de son idéal. Notre existence future se réalise en chaque instant. L'individu n'a qu'une existence ; mais il dépend de lui d'en élargir le cercle en agrandissant l'horizon de son âme. Chacun est le propre artisan de sa vie et de son immortalité, parce qu'il est celui de son progrès [1]. »

Si M. Taine est un hégélien, c'est du moins un hégélien d'un caractère nouveau, qui nous promet de réconcilier Hegel et Condillac. Nous serions réduits à des conjectures sur sa doctrine de l'immortalité, s'il ne nous était aisé de la déduire de quelques principes déjà exposés et discutés par nous. Il y a longtemps qu'il nous a révélé le peu que nous sommes et l'illusion que nous nous faisons, quand nous imaginons, pour relier nos qualités entre elles, un lien substantiel (*vinculum substantiale*, comme dit Leibnitz). « L'objet avant analyse et division c'est la substance ; le même objet analysé et divisé, ce sont les qualités. La substance est le tout, les qualités sont les parties : ôtez toutes les qualités d'un objet, il ne restera rien. » Que sommes-nous donc ? On nous l'a dit dans une formule que nous connaissons et qui du moins a le mérite de la précision : « La nature d'un être est le groupe des faits princi-

1. *Essai sur la philosophie sociale*, p. 258. — *Révélation et révélateurs*, p. 9, 31, etc.

paux et distinctifs qui le composent; un individu est un système de faits dépendants les uns des autres. »

Voilà tout l'homme. La même loi qui fait la vie en tenant ces faits groupés entre eux, fait la mort en cessant d'agir sur ce groupe qui se disperse et que sa dispersion détruit. La loi est immortelle, et compose sans cesse de nouveaux groupes et de nouveaux systèmes. Mais aucun de ces systèmes ne dure. Ils sont nécessaires pour réaliser la loi qui sans eux serait une abstraction. Ils l'expriment dans la rapide combinaison des faits qui les constituent; mais ils passent aussi rapidement qu'ils se sont formés, et à travers cette succession infinie de groupes éphémères, de faits associés pour quelques instants, seule la loi persiste, abstraite, mais immortelle. Lisons maintenant cette page des *Philosophes français* en y changeant un mot, un seul, et voyons si elle ne nous donne pas la plus exacte formule de cette doctrine de l'immortalité : « Concevez une espèce vivante, par exemple, l'espèce humaine. Chaque homme meurt après un certain nombre d'années, non par accident, mais en vertu de sa constitution, et par une nécessité intérieure; il en produit d'autres qui le remplacent, et ainsi de suite. Ce qui persiste et ce qui tend à persister, ce ne sont pas les individus, c'est l'espèce, c'est-à-dire la forme abstraite ou idéale commune à tous les individus, et les individus ne vivent, ne naissent

et ne se remplacent que parce que cette forme tend à subsister. L'espèce est donc autre chose que la somme des individus; elle est nécessaire et ils sont accidentels; elle est une cause et ils sont des effets. Mais, d'autre part, elle n'existe qu'en eux et par eux; elle ne serait pas s'ils n'étaient pas; il n'y aurait pas de forme idéale commune à tous les hommes s'il n'y avait pas d'hommes. »

Que reste-t-il à l'homme, entraîné au néant par la fuite rapide des heures qui mesurent sa vie? L'unique consolation, celle qui donne assez de prix à cette existence jetée entre deux éternités qui sont pour elle comme deux néants, c'est de contempler la loi et de s'identifier avec elle par la pensée. C'est là comme la source et le principe commun où nos hégéliens français viennent puiser leur hautaine indifférence. Chez tous nous retrouverions des vues analogues, l'immortalité transportée de l'individu à l'espèce; un type qui n'existe que par les individus, tout en les dominant et les réglant; une loi qui demeure éternellement agissante et identique à elle-même, idéal impersonnel et sans conscience qui est le divin sans être Dieu même, et dont l'évolution constitue l'universalité des choses. Joignez-y quelques fières pensées sur l'harmonie fatale du tout, sur le sentiment du rapport qui unit notre précaire existence à la dialectique éternelle qu'elle exprime à sa manière, et dont elle réalise l'abstraction sublime.

Au premier rang de ees philosophes se place par la vigueur et la pénétration de l'analyse, par la subtile originalité de la critique, l'auteur d'un livre, dont nous avons examiné les conclusions paradoxales sur le problème divin, *la Métaphysique et la Science*. Interrogeons ce livre sur le point spécial qui nous occupe.

Étant donnée la théologie rationnelle de M. Vacherot, est-il possible de conclure autrement que Spinoza sur la vie future? Nous ne le croyons pas. Certes, je n'ignore pas le glorieux effort par lequel M. Vacherot s'est affranchi du Spinozisme sur un point capital, la moralité. J'ai lu les nobles pages où il répudie toute affinité avec la doctrine de l'identité absolue qui par la nécessité de son principe divinise le mal, où il dénonce éloquemment ce qu'il appelle le crime du panthéisme, où il affirme la liberté et par conséquent la personnalité de l'homme. Il est impossible d'imaginer une protestation plus digne et plus virile. Je reconnais que M. Vacherot restitue par là toute sa valeur à la preuve morale, celle qui établit la convenance, et mieux, la nécessité de la vie future, à une condition toutefois, c'est que la vie future soit possible. Par malheur, sa métaphysique tout entière répugne à l'immortalité. Un des principes constants de sa doctrine, n'est-ce pas l'opposition de la réalité et de la perfection? Or, comment définit-elle la réalité. Nous le savons déjà : *Un phénomène qui passe*. La perfection seule ne passe pas, précisément parce qu'elle n'est

pas la réalité. Rien de réel ne peut donc durer; le phénomène dure plus ou moins, mais toute réalité étant un phénomène, est condamnée à finir. Comment l'homme, une des formes les plus fragiles de la réalité, échapperait-il à cette loi? Nous pourrions nous appuyer indifféremment sur tous les autres principes de cette théologie nouvelle, et la nécessité logique du système nous conduirait à la même conclusion.

L'*anthropologie* de M. Vacherot nous y conduit également. Voici quelques formules qui la résument. L'homme n'est ni âme, ni corps, ni un composé d'âme et de corps. C'est un être complexe dans son unité, qui porte dans son sein la nature et l'esprit, et les produit dans un rapport tel que la nature forme la base, et l'esprit l'essence de l'humanité. L'âme et le corps ne sont qu'en apparence des principes distincts et opposés. En réalité, cette dualité se résout dans l'unité de l'être humain, s'il s'agit de l'âme et du corps, dans l'unité de l'Être universel, s'il s'agit de la nature et de l'esprit en général. Dans l'homme, de même que dans l'univers, ces rapports de la nature et de l'esprit ne s'expliquent point par une génération, une transformation impossible de principes contraires, mais par la simple évolution de l'être complexe qui les comprend également. Quand donc la philosophie nous parle d'âme et de corps, d'esprit et de matière, il faut n'y voir que l'expression de phénomènes, de facultés, non d'êtres véritables ni de principes dans l'acception substan-

tielle du mot[1]. L'erreur commune et inverse de la physiologie et de la psychologie est de réaliser des abstractions. — N'est-ce pas toujours, au fond, la même théorie hégélienne de l'évolution de l'être, de l'être en puissance tendant à l'acte et y arrivant à travers les formes les plus variées? Et quand il est arrivé à sa forme supérieure, à son terme, à l'acte qui est l'esprit humain, que peut-il faire, sinon passer à un acte supérieur dans lequel l'acte précédent se fond et s'évanouit, ou retomber dans les vagues profondeurs de la puissance abstraite d'où la loi du mouvement l'a tiré et où la même loi le ramène, par la plus stérile des alternatives?

Nous comprendrons mieux maintenant ces pages si tristes où M. Vacherot, poursuivant le chimérique espoir de l'immortalité dans tous les asiles où il se réfugie, dépeuple le ciel physique des âmes immortelles qu'une pieuse imagination y avait de tout temps établies, et refuse à ces pauvres exilées jusqu'à l'abri métaphysique d'un monde intelligible qu'avait rêvé pour elles la philosophie depuis Platon. « Toutes les religions représentent le ciel comme un monde supérieur, habité par des êtres bienheureux et immortels ; elles en font le séjour de la nature divine, soit qu'elles en éparpillent l'idée en une vaste hiérarchie de dieux, soit qu'elles la résument en un principe unique, qui est le grand Dieu

1. *La Métaphysique et la science*, t. II, p. 671.

de l'univers. Dans toutes ces conceptions, le beau, le parfait, l'immuable, l'éternel, le divin, l'être, en un mot, plane au-dessus de nos têtes. Le monde terrestre, sublunaire, comme dit Aristote, est le monde du désordre, du mal, du changement, de la mort, de l'apparence. C'est là l'idée générale et fixe, le fond commun sur lequel chaque religion brode le roman de sa propre imagination.... C'est la science moderne qui a détruit cet échafaudage en montrant que cette distinction populaire d'un monde inférieur et d'un monde supérieur n'est qu'une illusion de l'imagination. Il n'y a ni haut ni bas, ni *ciel* ni *terre*, dans le système des mondes. Tout y est ciel ou y est terre, selon qu'on embrasse l'ensemble ou que l'on ne considère qu'un individu du système.... Mais si la science a fait perdre au ciel son prestige théologique, elle lui a conquis son véritable nom, l'*infini*. Grâce à l'astronomie, l'imagination comprend maintenant que le ciel de la nature est partout. Et quant à cet autre ciel dont l'ancienne théologie faisait le *monde intelligible*, le monde de la beauté, de la perfection, de la vie éternelle et divine, c'est encore la science positive, la science expérimentale de la nature et de l'homme qui a fait comprendre qu'il n'est pas où l'imagination des anciens s'obstinait à le rechercher : le ciel véritable est dans l'esprit, la pensée, la conscience humaine, miroir sublime où la vie universelle se transfigure en se réfléchissant. *Et cœlum et virtus*, a dit le poëte. S'il était vrai, comme l'affirme témérairement

Hegel, que l'humanité, reine de notre planète, fût le type le plus parfait de l'être, cette terre que nous foulons serait, en ce sens, le véritable ciel de l'univers. »

Eh quoi! est-ce là tout! Nous n'avons pas d'autre ciel à espérer que le ciel trop connu, hélas! de notre pensée, comme nous n'avons pas d'autre Dieu à adorer que l'idéal abstrait de notre raison? Belles et saintes espérances qui vous nourrissez de prières et de larmes, rêves ardents des vertus souffrantes, aspirations des grands esprits humiliés, élans sacrés vers la vie future des pauvres et des déshérités, promesses sublimes du devoir méconnu, de l'héroïsme trahi par d'iniques circonstances, du sacrifice incompris, espérances, élans, rêves, prières, taisez-vous! Vous n'êtes que le poétique délire qui charma l'enfance de l'humanité!

II

« Plus rien que l'Éternelle Substance! » Cri terrible, si c'est là le cri de la mort. — Mais non! c'est le panthéiste qui meurt ainsi sous la loi de cette fière doctrine qui fait sa tristesse et sa grandeur. Cette doctrine ne sera jamais qu'à l'usage de quelques intelligences spéculatives ou de quelques âmes hautaines. Elle n'atteindra jamais le cœur de l'humanité, elle ne lui ravira pas sa plus chère espérance. L'humanité affirmera toujours, au delà des

rapides et obscures journées qu'elle traverse sur cette terre, le soleil idéal qui doit éclairer pour elle une existence sans fin.

Mais cette vie future, pourtant, que l'humanité attend et réclame, peut-on la concevoir sans tomber dans de choquantes contradictions? Est-elle conciliable avec les lois naturelles! Les dernières conclusions de la science ne semblent-elles pas être contraires à ce dogme et décisives en faveur de la solidarité absolue de ce qu'on appelle l'âme et le corps? En partageant cette belle espérance de l'humanité, ne va-t-on pas retomber sous le joug impérieux de l'imagination et dans l'illusion décevante des platoniciens qui se figurent l'âme dans le corps à peu près comme le pilote dans le navire, ou comme le prisonnier dans son cachot? Quand le navire est au port, le pilote l'abandonne; quand les murs du cachot tombent, le prisonnier affranchi salue le ciel; quand le corps est détruit, l'âme est rendue à la liberté de sa nature. N'est-ce pas là pure imagination de poëte, et la science peut-elle s'en contenter? — Alors commence en beaucoup d'esprits la crise du doute qui prend, selon leur nature diverse, les formes les plus variées. Les uns, fatigués de quelques instants de méditation sur un problème de métaphysique, et oubliant que sur ce point de métaphysique se jouent les plus sérieux intérêts de leur destinée, sollicités d'ailleurs par l'éclat des choses sensibles, étourdis par le bruit de la vie, ont bientôt fait de n'y plus penser et se résignent à l'indifférence d'un scep-

ticisme commode et vulgaire. Les autres portent au fond de leur âme le redoutable problème, et s'ils ne le résolvent pas, ils souffrent du moins de ne le pas résoudre. Ce sont là deux états de l'esprit que Pascal a profondément distingués et qu'il a peints en quelques traits admirables :

L'immortalité de l'âme est une chose qui nous importe si fort, qui nous touche si profondément, qu'il faut avoir perdu tout sentiment pour être dans l'indifférence de savoir ce qui en est. Toutes nos actions et nos pensées doivent prendre des routes si différentes, selon qu'il y aura des biens éternels à espérer ou non, qu'il est impossible de faire une démarche avec sens et jugement qu'en la réglant par la vue de ce point, qui doit être notre dernier objet.... Et c'est pourquoi, entre ceux qui n'en sont pas persuadés, je fais une extrême différence de ceux qui travaillent de toutes leurs forces à s'en instruire à ceux qui vivent sans s'en mettre en peine et sans y penser. Je ne puis avoir que de la compassion pour ceux qui gémissent sincèrement dans ce doute, qui le regardent comme le dernier des malheurs, et qui, n'épargnant rien pour en sortir, font de cette recherche leurs principales et leurs plus sérieuses occupations. Mais, pour ceux qui passent leur vie sans penser à cette dernière fin de la vie, je les considère d'une manière toute différente. Cette négligence, en une affaire où il s'agit d'eux-mêmes, de leur éternité, de leur tout, m'irrite plus qu'elle ne m'attendrit; elle m'étonne et m'épouvante; c'est un monstre pour moi [1].

Puis, s'adressant à ceux qui ne voient pas que c'est un devoir indispensable de chercher, quand

1. *Pensées* de Pascal, édition Havet, p. 134 et suiv.

on est dans ce doute, qui sont tranquilles et satisfaits d'y être, qui en font profession, qui en font vanité, il demande comment il se peut faire que ce raisonnement se passe dans un homme raisonnable :

Je ne sais qui m'a mis an monde, ni ce qne c'est que tout le monde, ni que moi-même. Je suis dans une ignorance terrible de toutes choses. Je ne sais ce que c'est que mon corps, qne mes sens, que mon âme et cette partie même de moi qui pense ce que je dis, qui fait réflexion sur tont et sur elle-même, et ne se connaît non plus que le reste. Je vois ces effroyables espaces de l'univers qui m'enferment, et je me trouve attaché à nn coin de cette vaste étendne, sans que je sache ponrquoi je suis plutôt placé en ce lieu qu'en un autre, ni ponrquoi ce peu de temps qui m'est donné à vivre m'est assigné à ce point plutôt qu'à nn antre de toute l'éternité qui m'a précédé et de tonte celle qui me suit. Je ne vois que des infinités de toutes parts, qui m'enferment comme un atome et comme une ombre qui ne dure qu'un instant, sans retour. Tont ce que je connais est que je dois bientôt mourir ; mais ce que j'ignore le plns est cette mort même que je ne saurais éviter.... Peut-être que je pourrais tronver quelque éclaircissement dans mes doutes; mais je n'en veux pas prendre la peine ni faire un pas pour le chercher; et après, en traitant avec mépris cenx qui se travailleront de ce soin, je veux aller sans prévoyance et sans crainte tenter nn si grand événement, et me laisser mollement conduire à la mort, dans l'incertitude de ma condition fnture.

Quelle redoutable et pressante logique ! On sent, en lisant cette page, de quelle profondeur d'âme et de génie cette éloquence a dû sortir.

Nous n'avons pas à peindre, après Paseal, la basse

démence des esprits qui font vanité de ne se pas soucier de l'avenir, et qui se garderaient bien de faire un effort pour chercher ce qu'il en est. Mais il y a le doute, qui n'est pas l'indifférence, et pour lequel Pascal ne craint pas de marquer une virile compassion. Nous l'étudierons dans quelques passages épars au milieu des écrits de M. Renan.

Ce qui caractérise cet état particulier de l'âme, ce n'est pas une conviction arrêtée même dans le doute, ce n'est pas le doute devenu dogmatique et s'affirmant lui-même, c'est l'oscillation perpétuelle entre les contraires, l'attrait vivement ressenti pour une forme de la vérité, puis combattu, l'affirmation se montrant un instant et s'arrêtant court avant d'avoir prononcé le dernier mot, l'indécision absolue s'essayant dans toutes les voies pour arriver au but entrevu, puis brouillant sa trace, confondant les voies, tour à tour perdant de vue et retrouvant le but idéal de ce grand effort. On dirait, à lire avec attention les pages où M. Renan parle de l'immortalité, qu'il subit à la fois l'attraction des régions invisibles et qu'il y résiste. Mais cette lutte de deux forces contraires ne produit pas en lui l'immobilité, elle produit l'agitation des idées, l'inquiétude émue, une sorte de curiosité lyrique qui se communique à son style, et par son style à l'âme du lecteur.

Il semble parfois, à l'entendre sur la question de la vie future, que c'est un hégélien qui parle.

C'est le même accent noble et triste; c'est presque la même formule de l'immortalité. La morale, nous dit-on, même sans la sanction, a non-seulement tout son prix, mais tout son effet sur les belles âmes. La vertu, même sans avenir, aura encore ses élus. L'âme est immortelle, d'ailleurs, puisqu'elle crée dans cette vie sa propre immortalité. Elle dompte le corps, elle le dévoue, elle le sacrifie, elle pense l'Éternel et s'identifie avec lui. Elle établit, dès cette terre, les formes les plus variées et les plus infaillibles de la sanction. — N'est-ce pas comme un écho des doctrines que nous exposions tout à l'heure? « L'âme est immortelle; car, échappant aux conditions serviles de la matière, elle atteint l'infini, elle sort de l'espace et du temps, elle entre dans le domaine de l'idée pure, dans le monde de la vérité, de la bonté, de la beauté, où il n'y a plus de limite ni de fin. Elle est libre et souveraine; car, dominant le corps qui la porte et ses instincts inférieurs, elle se crée une royauté sans bornes par la culture de sa raison et le perfectionnement de sa moralité.... Elle crée des récompenses infinies puisqu'elle décerne la volupté suprême de bien faire; elle crée des châtiments infinis, puisqu'à son tribunal, le seul qui compte, la bassesse et le mal ne rencontrent que le mépris[1]. »

Voilà qui est clair : l'homme est immortel par

1. *Essais de morale et de critique*, p. 64.

le privilége qu'il a de penser le nécessaire et le divin. D'ailleurs, comment une vie future serait-elle possible? M. Renan se moque de l'ancienne hypothèse de deux substances accolées pour former l'homme; pour lui l'âme n'a rien de matériel, mais elle naît à propos de la matière. Ce ne sont pas deux substances, mais deux ordres de phénomènes. L'âme est une résultante des forces du corps. « C'est comme l'harmonie d'une lyre. L'harmonie d'une lyre est aussi quelque chose d'invisible, d'incorporel, de très-beau et de très-divin. Mais quand les cordes sont rompues, le bois réduit en poussière, peut-on dire que l'harmonie existe encore quelque part?... De même, si notre âme n'est qu'une harmonie, ne doit-elle pas s'évanouir quand notre corps se dissout? » Qui parle ainsi? Simmias, proposant à Socrate, dans le *Phédon*, les doutes qu'il garde encore, même après les beaux discours de son maître. C'est Simmias qui parle, mais son idée et son image ont fait fortune. M. Renan ne nous dit-il pas, lui aussi, que l'âme est une résultante, mais une résultante plus réelle que la cause qui la produit et sans commune mesure avec elle, à peu près comme l'harmonie d'un concert n'existerait pas sans les tubes et les cordes sonores des exécutants, bien qu'elle soit d'un tout autre ordre que les objets matériels qui servent à la réaliser[1]?

Si l'âme est une résultante, il y a des résultantes

1. *Essais de morale et de critique*, p. 64.

de différents degrés, et il est chimérique de croire qu'il existe un type uniforme et substantiel de l'âme humaine propre à recevoir la même loi, la même destinée. Une des illusions de la psychologie que M. Renan combat avec le plus de vivacité, c'est l'hypothèse d'une humanité parfaitement homogène. L'humanité, dit-il, n'est pas un corps simple et ne peut être traitée comme telle. L'homme doué des dix ou douze facultés que distingue le psychologue est une fiction; dans la réalité, on est plus ou moins homme, plus ou moins fils de Dieu. Spinoza et Hegel ont posé depuis longtemps les bases de cette doctrine aristocratique. M. Renan ajoute : « Je ne vois pas de raisons pour qu'un Papou soit immortel. » Ni moi, si le ciel intelligible se compose de lettrés et de savants. Pourquoi non, s'il y a quelque place pour les consciences honnêtes et droites? Quand il arrive à M. Renan d'imaginer le ciel, j'ai peur qu'il n'en fasse la succursale de l'Institut[1].

D'autres fois, il est vrai, M. Renan semble nous promettre autre chose qui a plus d'analogie avec

1. C'est en un sens panthéistique qu'il faut comprendre toutes ces vagues formules. C'est dans le même sens qu'il faut traduire les phrases qui suivent et beaucoup d'autres semblables : « L'âme, la personne, doivent être conçues comme choses distinctes de la conscience.... La conscience a un lien étroit avec l'espace; l'âme n'est nulle part.... Elle est où elle agit, où elle aime. Dieu étant l'idéal, objet de tout amour, Dieu est donc essentiellement le lieu des âmes.... C'est en Dieu que l'homme est immortel. Les catégories du temps et de l'espace étant effacées dans l'absolu, ce qui existe par l'absolu est aussi bien ce qui a été que ce qui sera. En Dieu vivent de la sorte toutes les âmes qui ont vécu. » (*Ave-*

nos espérances. Voici une belle page et bien près de la vérité : « Je suis plus convaincu que jamais que la vie morale a un but supérieur et qu'elle correspond à un objet. Si la fin de la vie n'était que le bonheur, il n'y aurait aucun motif pour distinguer la destinée de l'homme de celle des êtres inférieurs. Mais il n'en est point ainsi : la *morale* n'est pas synonyme de l'*art d'être heureux*. Or, dès que le sacrifice devient un devoir et un besoin pour l'homme, je ne vois plus de limite à l'horizon qui s'ouvre devant moi. Comme les parfums des îles de la mer Érythrée, qui voguaient sur la surface des mers, et allaient au-devant des vaisseaux, cet instinct divin m'est un augure d'une terre inconnue et un messager de l'infini[1]. »

Ces inspirations ne durent pas. L'éclair a brillé, la nuit se refait plus épaisse et plus lourde. L'*Étude sur le poëme de Job* nous déclare expressément que le problème poursuivi par l'auteur Sémite est inaccessible à la raison : « Cette question est précisément celle que tout penseur agite, sans pouvoir la résoudre : ses embarras, ses inquiétudes, cette façon de retourner dans tous les sens le nœud fatal sans en trouver l'issue, renferment bien plus de philosophie que la scolastique tranchante qui

nir des sciences naturelles.) Tout cela se réduit à l'idée spinoziste et hégélienne de l'immortalité : penser l'absolu ou réaliser le divin par la justice, c'est prendre sa part des choses éternelles, s'associer à l'Éternel par le bien accompli ou par la vérité exprimée sous des formes durables.

1. *Essais*, p. 4.

prétend imposer silence aux doutes de la raison par des réponses d'une apparente clarté. *La contradiction, en de pareilles matières, est le signe de la vérité* [1]. » A ce compte, personne ne se sera plus rapproché de la vérité que M. Renan. Non pas que je lui fasse un crime de se contredire. Si l'on ne peut admettre que la contradiction soit jamais le signe de la vérité, on peut dire qu'elle est souvent, en pareilles matières, un signe de sincérité, et je félicite M. Renan d'avoir autant de fois démenti qu'accepté la triste formule de l'immortalité hegélienne.

Malheureusement la contradiction lui plaît au point qu'il y revient sans cesse et semble s'y complaire. Une fois, il lui arrive de poser dans ses vrais termes le problème de la destinée; mais le problème posé, il recule devant la solution attendue et jusqu'au bout espérée. A-t-il donc vraiment peur de cette conclusion qu'il prépare et qu'il élude après l'avoir admirablement préparée? Un mot manque, un seul ; mais ce mot est tout. Il est vrai que ce mot est un lieu commun et que M. Renan a horreur des lieux communs. Et cependant y a-t-il rien dans les jeunes vérités qui ait le charme et la beauté de ces lieux communs, Dieu, la vie future ? Qu'on y prenne garde, j'ai peur que l'humanité ne donne une traduction bien grossière aux subtilités de Hegel et qu'en définitive on ne s'a-

1. *Étude sur le poëme de Job*, p. 67.

perçoive par de cruelles expériences que les anciennes idées avaient leur prix.

Posons donc le problème avec M. Renan. Un autre conclura pour lui : « La grandeur de la nature humaine consiste en une contradiction qui a frappé tous les sages et a été la mère féconde de toute haute pensée et de toute noble philosophie : d'une part la conscience affirmant le droit et le devoir comme des réalités suprêmes; d'une autre, les faits de tous les jours infligeant à ces profondes aspirations d'inexplicables démentis. De là une sublime lamentation qui dure depuis l'origine du monde et qui jusqu'à la fin des temps portera vers le ciel la protestation de l'homme moral. »

Oui, la conscience a un droit d'appel contre Dieu; car elle trouve d'injusticiables lacunes dans son œuvre présente. Oui, à ne voir que ce monde, l'homme a le droit de se plaindre de cette lutte éternelle contre une force ennemie qui le brise à chaque instant dans son corps et dans son cœur. Tout cela est vrai, tristement et cruellement vrai, si ce monde est le seul. Concluez donc! vous vous êtes avancé si près de la solution! Elle est dans votre cœur. Mais le doute a froidement repris sur vos lèvres le mot sublime qui allait s'en échapper.

M. Jouffroy, il y a vingt ans, avait posé ce grand problème presque dans les mêmes termes. Lui aussi, il considérait la vie, telle qu'elle nous est faite, comme une lutte acharnée et douloureuse contre un ensemble de forces ennemies qui nous

torturent quand elles ne nous écrasent pas. Ce monde, il le définissait la mise en opposition des différentes destinées. Pour lui aussi, l'obstacle et la contradiction étaient partout. Mais il fit un pas de plus que M. Renan, et ce pas fut décisif. Toutes mes facultés souffrent, disait-il, tous mes désirs les plus nobles meurent impuissants sur cette terre. Ma raison comprend la portée sublime de ces aspirations et de ces désirs, ce qui aggrave la tristesse de mon sort. Quel scandale et quel désordre ! Mais comme tout se rectifie, au contraire, et s'illumine à mes yeux, s'il y a une autre vie ! Dès lors tout s'explique ; mes souffrances ne sont plus que les saintes épreuves de ma moralité ; l'obstacle n'est plus que la condition de ma personnalité responsable et libre. Tout mon être moral se crée ; tout l'ordre du monde s'éclaire à des profondeurs inouïes. Eh quoi ! je vois la convenance, la divine nécessité, la grandeur de l'ordre dans l'hypothèse d'une autre vie, et cette hypothèse ne serait qu'une chimère impossible, absurde! La plus grande absurdité serait, au contraire, que cette vie fût tout ; donc il y en a une autre.

Avant M. Jouffroy, un philosophe cher à la piété filiale de M. Renan, Kant, le vrai père de l'école critique, avait conclu aussi hardiment, en prenant pour point de départ le devoir, la seule réalité devant laquelle s'arrêtât son inexorable critique. Mais avec ce point de départ, tout fut rétabli, et l'immortalité reprit à ses yeux toute son évidence. M. Renan loue *cette belle et hardie volte-face du pen-*

seur allemand. « C'est l'histoire de tous ceux qui ont parcouru avec énergie le cercle de la pensée. » A merveille. Mais après avoir suivi Kant jusqu'à cette révélation souveraine du devoir, pourquoi ne va-t-il pas aussi loin que lui, jusqu'où le grand critique le mène? Pourquoi abandonner en chemin son guide? J'admets, si l'on veut, que le *nescio quid inconcussum,* l'indubitable, l'absolu commence au devoir. Mais une fois que ce premier terme est posé, les autres s'enchaînent par une loi logique que personne n'a suivie d'un cœur aussi ferme, d'une raison aussi résolue que le philosophe allemand. Ce sera là, peut-être, la plus durable partie de sa gloire. Il a donné la preuve éclatante de cette solidarité sainte de toutes les vérités qui constituent l'ordre moral : Le devoir, la liberté, sans laquelle la loi n'est qu'un pur abstrait; Dieu, substance de la loi, gardien de l'ordre moral; la vie future ouvrant à l'âme la carrière d'un développement indéfini.

Dieu, la liberté, l'immortalité; triple et inséparable corollaire du devoir. Schiller disait, dans son enthousiasme, que Kant avait retrouvé les trois paroles de la foi. — De ces trois grandes paroles, espérons que pas une n'échappera à la recherche des âmes de bonne volonté.

CHAPITRE VII

LES DOCTRINES RÉCENTES SUR LA VIE FUTURE

(SUITE)

LES UTOPISTES ET LES POËTES DE L'IMMORTALITÉ

CHAPITRE VII.

LES DOCTRINES RÉCENTES SUR LA VIE FUTURE.

(SUITE.)

LES UTOPISTES ET LES POËTES DE L'IMMORTALITÉ.

I

Mon âme vivra, je le sais, je l'affirme et contre les sceptiques qui doutent de la vie future et contre les panthéistes qui la dénaturent.

Mais où et comment vivra-t-elle? Que va faire cette pauvre transfuge de la vie? Que devient-elle en quittant les êtres qu'elle a aimés, le monde où elle a vécu? Cette question s'impose irrésistiblement à nous, à certaines heures où la pensée s'attriste et se recueille. Aucun de nous n'y échappe, si philosophe qu'il prétende être, si profondément pénétré qu'il soit de l'impossibilité où nous sommes de nous représenter sensiblement les conditions d'une des-

tinée si nouvelle, en dehors de toute donnée empirique. Personne n'a pu résister à cette tentation de poursuivre l'insaisissable secret que garde si bien la mort.

Par un beau soir d'été, dans une de ces nuits où la pensée se perd dans les libres espaces et s'enivre de cet infini étoilé qui semble s'ouvrir devant elle, qui de nous a pu ne pas céder au moins une fois à l'attrait de ces demeures splendides, aux mystérieuses promesses de cette immensité, patrie naturelle de la poésie et des rêves? Ou bien encore, par un de ces jours sinistres où la vie est lourde, où la lumière elle-même est triste, qui de nous ne s'est pas surpris à chercher un refuge dans quelque Cyclade enchantée du ciel? Nous veillons au chevet d'un ami, d'un parent adoré qui va mourir. Que va devenir cette âme, quand elle aura jeté son dernier reflet sur ce front qui pâlit, sa dernière lueur dans ces yeux qui s'éteignent? Et déjà nous suivons, dans un rapide élan du cœur, le départ, le voyage les fortunes diverses de cette pauvre âme qui emportera avec elle une si bonne part, la meilleure peut-être de la nôtre. Nous rêvons pour elle une merveilleuse Odyssée, nous la rejoignons dans quelque île de lumière, nous nous réjouissons avec elle de ce splendide bonheur pour lequel elle a échangé les joies tourmentées et les misères de cette vie. De bonne foi, qui peut se défendre de cette suprême consolation de la poésie et de la foi, de l'espérance et du rêve? L'abîme qui nous sépare de ces

régions mystérieuses nous tente davantage à mesure que la réflexion l'agrandit.

Chaque homme est poëte alors, et se figure à sa manière cette immortalité. Chaque peuple, poëte à son tour, met dans ses conceptions l'empreinte de ses goûts et de ses amours. Les esprits, les caractères, les croyances, les mœurs, les civilisations se marquent dans ces mille légendes, romans ou poëmes de la vie future, que se transmettent, en les modifiant sans cesse, les individus, les nations et les siècles. Le thème est le même, l'immortalité; la passion est la même, la passion de l'invisible. Mais sur ce thème unique, quelles variantes merveilleuses depuis les formes les plus grossières de l'imagination matérialisée, jusqu'aux conceptions d'un idéalisme raffiné! J'imagine que le Grec, ami des longs discours et des beaux ombrages, s'accommoderait assez mal de cette immortalité scandinave à laquelle Odin convie ses rudes guerriers dans le palais de Valhalla, sombre région des nuages et des tempêtes, où le suprême bonheur est l'ivresse après la bataille. L'éternité ne semblerait pas trop longue à Newton pour contempler les lois à leur source, l'ordre universel dans son principe, ni à Beethoven pour entendre les idéales mélodies dont le lointain écho a inspiré son génie, ni à l'amant de Béatrice, pour goûter l'ineffable volupté de son amour. Mais ne proposez pas à Newton le paradis de Beethoven, ni à Beethoven le paradis de Dante. A chacun il faut son ciel et sa vie future, où il mette

quelque chose de la terre, de cette vie, de ce qu'il y a le mieux connu et le plus aimé.

A voir le nombre des livres que suscite autour de nous cette curiosité du monde futur, il est aisé de comprendre que le règne des sciences positives n'a pas encore étouffé en nous ces nobles curiosités de l'invisible. Aussi fortement que jamais, nous croyons à l'immortalité; aussi obstinément et peut-être aussi stérilement que jamais, nous essayons d'en concevoir la forme, le lieu, les conditions morales et physiques. Parmi les livres récents où se révèle cette préoccupation, les uns ne sont que des commentaires ingénieusement hardis de quelques textes évangéliques d'où, par une pieuse contrainte, l'auteur s'efforce parfois de faire sortir des clartés et des précisions que la divine parole ne contient pas toujours; d'autres sont des utopies imaginées en toute liberté; d'autres enfin, d'un caractère plus spécialement théologique ou philosophique, s'offrent à nous soit comme une apologie raisonnée de la doctrine de l'Église sur certains points que cette doctrine a plus spécialement déterminés, soit comme un exposé des inductions autorisées par la science sur la destinée de l'âme après la mort. La fortune de ces livres n'est pas seulement une preuve du talent de leur auteur, c'est un symptôme de la curiosité toujours prête d'un public que l'on accuse d'être sceptique et blasé. A ce double titre, ils méritent qu'on les étudie. Nous ferons connaître quelques-unes des idées les plus intéressantes qui se sont

produites dans les controverses récentes, essayant de dégager de ces utopies poétiques ou de ces pieuses espérances ce qu'elles contiennent de plus vraisemblable et de déterminer ainsi, sans de trop grandes prétentions à la rigueur, les éléments de la notion que nous pouvons raisonnablement nous faire de la vie future. Lors même que nos conclusions ne sembleraient pas irréprochables à une science sévère, et qu'il parût à quelques-uns que l'imagination excède encore ici les droits de la raison, nous ne regretterions ni ces heures passées dans la compagnie de ces nobles esprits, tous préoccupés de ce grand problème, ni cette indulgence pour quelques-unes de leurs spéculations. Quel péril y a-t-il à se charmer soi-même par des rêves splendides? Socrate, d'avance, nous a rassurés. Après qu'il a exposé à ses disciples le mythe qui achève par de belles images la démonstration de l'immortalité, il ajoute : « Affirmer que toutes ces choses sont telles que je les ai dites ne conviendrait pas à un homme de sens; mais que tout ce que je vous ai raconté des âmes et de leurs demeures soit précisément comme je vous l'ai dit ou d'une manière approchante, il est certain que l'âme est immortelle, c'est ce qu'on peut, ce semble, assurer avec quelque raison, et la chose vaut bien que l'on hasarde d'y croire! Car c'est une noble chance à courir; c'est une espérance par laquelle il faut comme s'enchanter soi-même : voilà pourquoi j'ai prolongé ce discours. » Ce sont là de sages paroles qu'il est

bon de se répéter à soi-même avant de s'embarquer en pleine mer ou de se lancer en plein ciel, à la suite de nos utopistes et de nos poëtes. Et s'il semble à quelques-uns de nos lecteurs que ce voyage, entrepris avec de tels guides, soit trop aventureux, disons comme Socrate : « Après tout, c'est un beau risque à courir. »

Sortons des arides formules des sciences positives et de la logique abstraite du panthéisme. Osons pour un instant rêver à la suite des belles imaginations que tente l'inconnu, sans abdiquer le privilége de critiquer leurs rêves, quand il le faudra.

La plus brillante des utopies sur la vie future que ces dernières années aient vues éclore est celle que M. Jean Reynaud nous a proposée dans son livre de *Terre et Ciel*. Jamais on n'avait plus résolûment sondé les obscurités de nos destinées futures ni tenté plus vaillamment d'ouvrir à l'âme une pleine issue vers la lumière. Jamais l'impénétrable mystère n'avait été pressé par une dialectique plus impatiente. Le succès du livre a été grand ; il s'explique à merveille par l'inépuisable intérêt du sujet non moins que par les rares qualités de l'auteur, qui lui constituent une originalité des plus marquées. Disons, pour n'y plus revenir, qu'une éloquente candeur, une sensibilité vive, une raison ornée et poétique dans ses plus grands écarts, tout cela aurait suffi, à part le système, pour expliquer le retentissement de ce livre en dehors de la petite église pour laquelle M. Reynaud prêche avec tant de talent

son christianisme chimérique et son spiritualisme dissident. Notre intention n'est pas de revenir sur le caractère général du livre, sur la singularité de cette méthode complexe qui tente de renouveler la religion par la philosophie, la philosophie par la religion, l'une et l'autre par la tradition ressuscitée des Druides, ni sur les théories très-nombreuses et très-diverses qui se rattachent à la doctrine principale. Nous rappellerons seulement quelques traits de cette doctrine qui suffiront à justifier notre décision de ne pas prendre M. Reynaud pour guide dans les voies de l'immortalité, malgré l'assurance et la splendeur de ses promesses [1].

Selon lui, la vie circule éternellement dans l'immensité de l'univers. La création n'a de bornes ni dans le temps ni dans l'espace. L'univers est infini, et quelque excessives grandeurs que nous imaginions au delà des plus lointains soleils qu'il nous soit donné d'apercevoir, il n'y a aucune sorte de ressemblance entre ces grandeurs imaginées et l'inimaginable immensité de l'univers. Reléguons bien loin de nous l'étroite et basse conception que le triste moyen âge s'est faite du monde : au milieu, la terre, le théâtre des épreuves; au-dessus, dans les hauteurs de l'azur, le théâtre des récompenses; au-dessous, dans les profondeurs embrasées du

1. Nous avons, dans un précédent ouvrage, fait un exposé critique de la théorie de M. Jean Reynaud (voir nos *Études morales sur le temps présent*). Nous y revenons aujourd'hui avec plus de développements.

globe terrestre, le théâtre des châtiments; la terre, centre unique de l'univers; l'homme, seul habitant du monde sidéral; Dieu en contemplation devant un grain de poussière tombé un beau jour de ses mains au milieu des vides infinis. L'astronomie réformée doit réformer la théologie. Une conception nouvelle des dispositions architectoniques du monde doit introduire une nouvelle manière de concevoir la distribution de la vie et la circulation des âmes dans l'univers. Si l'appareil est infini, il faut que le mouvement de la vie y soit infini également. Infini par la durée, infini par l'étendue, infini par les populations qu'il renferme dans le sein de sa vivante immensité : voilà le véritable univers. Tous ces mondes révélés par la puissance du télescope ou devinés par la puissance supérieure du calcul ne sont qu'un seul monde donné en libre pratique aux vivants de l'univers. Comme il n'y a qu'un Dieu, il n'y a qu'un ciel. Cette terre elle-même roule dans le ciel, est un des éléments du ciel, nous constitue en résidence dans le ciel. Assis tranquillement sur la nef de la terre, nous nous sentons flotter dès à présent dans l'infini, notre éternelle demeure. De là, quel spectacle pour qui sait le comprendre! Dans ces profondeurs étoilées du ciel où chaque poussière est un monde, l'immensité s'anime à nos yeux; je ne puis distinguer les populations, mais je vois les fanaux qui les rallient et j'admire que les rayons que nous percevons ici soient aussi les rayons qui éclairent tous ces frères célestes. Nous

respirons tous ensemble dans la même lumière. Comment n'être pas agité au fond de l'âme, à l'idée de tant d'êtres inconnus qui nous environnent, partageant avec nous le même temps, le même espace, le même éther, et, sous la main du même souverain, se précipitant à travers les tumultes variés de la vie, vers la même fin[1]?

Ce sont donc des mondes à l'infini et des mondes peuplés que ces régions lumineuses qui resplendissent mystérieusement sur nos têtes et où l'instinct de l'humanité, attesté par le consentement de toutes les langues, a placé de tout temps le lieu de la vie future. Mais ce qu'il faut bien comprendre, c'est que le ciel n'est pas une demeure, c'est un chemin. Ces archipels de planètes, ces pâles nébuleuses, ces étoiles, ces soleils, tout cela n'est pas un séjour fixe; ce sont les étapes de l'immensité par où les âmes doivent passer pour parcourir les phases variées de leur immortalité. L'immortalité des âmes est sans repos, comme l'univers est sans limite. Le principe du progrès ne laisse pas de trêve à l'inépuisable activité de ces immortelles voyageuses. Notre terre elle-même n'est qu'une des mille hôtelleries semées sur le chemin de l'infini. Notre naissance apparente ne marque pas l'âge de notre âme. Elle a déjà vécu comme elle vivra ailleurs. Une circulation indéfinie l'entraîne d'un monde dans un autre. La continuité de la vie n'est pour elle qu'une continuité

1. *Terre et ciel*, p. 217 et *passim*.

d'émigrations. A chacune de ces étapes, marquées sur la route du ciel, elle se dépouille du corps qu'elle y avait pris, attire à elle les éléments nécessaires, et se fait ainsi un organisme nouveau pour de nouvelles destinées, un nouveau corps pour de nouvelles terres.

Aller toujours plus loin, toujours plus haut dans le ciel, ce devrait être le vœu de toutes les âmes, comme c'est leur condition. Mais toutes ne suivent pas cette loi sublime. Elles sont libres et achètent d'un prix terrible ce privilége de la liberté. Elles peuvent démériter par des pensées basses, par des désirs impurs, par des habitudes honteuses, par des actes criminels. Elles sont alors punies, non directement par Dieu, mais par la conséquence attachée par Dieu au péché. Ne nous faisons pas des idées grossières du tribunal de Dieu. L'économie merveilleuse de la Providence veut qu'il y ait des lois aussi simples pour les phénomènes spirituels que celles qui régissent les phénomènes physiques. C'est une loi analogue à celle de l'attraction qui préside à la justice distributive des peines et des récompenses, la loi des affinités par laquelle les âmes des morts se trouvent naturellement conduites où il convient à leurs mérites ou démérites, montent d'elles-mêmes à une condition plus haute ou descendent à une condition plus basse, de la même manière que les corps qui, en raison des variations de leur pesanteur, montent ou descendent dans l'atmosphère.

D'après cette théorie, la mort est comme le point

de départ d'un faisceau de routes qui rayonnent dans toutes les directions de l'univers, les unes s'élevant, les autres s'abaissant ou demeurant de niveau. La direction que doit suivre notre vie future est dès aujourd'hui entre nos mains, car elle n'est en définitive que le prolongement de notre vie présente. De toutes ces routes, laquelle prendre? Celle qui monte tout droit, nous répond M. Reynaud. Sur toute autre, vous êtes condamné à stationner, à rétrograder, à louvoyer, au lieu que celle-ci vous mène en ligne directe à l'infini. Et à quelle condition s'ouvre-t-elle? A condition que nous y mettrons franchement le pied dès cette vie. *C'est cette voie centrale qui forme l'axe de l'univers.* C'est autour d'elle que tout s'agite, c'est à elle que tout revient. De quelque point que partent les âmes, quelques perturbations qu'elles éprouvent, *vers quelque foyer lointain qu'elles soient jetées par les tournoiements de leur destinée*, c'est toujours à cette ligne qu'elles finissent par se rallier. Elle est le rendez-vous commun des justes de tous les temps et de tous les astres; à proprement parler, elle est le ciel[1]. Sur cette voie, l'homme purifié s'élèvera sans fin, à travers les splendeurs croissantes du monde sidéral mesurées par une loi d'infaillible proportion aux splendeurs de sa vertu. Les saints et les chrétiens de toutes les parties de l'archipel infini s'élanceront à l'envi vers le modèle de l'Homme-

1. *Terre et ciel*, p. 272 et *passim*.

Dieu, le poursuivant de monde en monde, de transfiguration en transfiguration, se rapprochant sans cesse, dans leur céleste essor, de cette limite mystique sans y atteindre jamais et continuant à travers l'infini cosmique leur ascension glorieuse vers l'infini divin, insaisissable objet de leur mobile immortalité.

Ce sont là les idées générales dont le livre est l'apologie passionnée, le développement opiniâtre et indéfiniment varié. Certes, au premier abord, rien ne semble plus inoffensif, et surtout plus séduisant que la perspective de ces grandes aventures astronomiques, et cette merveilleuse épopée dont chaque vers est une étoile. Il y a pour nous un si attrayant mystère dans les profondeurs voilées du ciel, que tous ceux qui nous en promettent la libre jouissance sont bien près de nous gagner à leur cause, par la secrète complicité des plus vives curiosités de notre âme, la curiosité de la lumière et celle de l'infini. M. Reynaud excelle à nous donner l'éblouissement et le vertige de ses rêves. Il nous les décrit avec une telle force d'imagination qu'on ne songe plus à lui demander s'il les a démontrés. On est ravi comme dans une lumineuse extase; on oublie qu'on n'est pas convaincu. Mais cette surprise de l'imagination ne dure pas. La raison reprend ses droits, et à mesure que l'impression vive et directe du livre s'éloigne, la chimère se dissipe, le système se dissout, on s'étonne d'avoir pu tomber si complétement sous le prestige de ces impé-

rieuses affirmations qu'on ne laisserait pas ailleurs passer pour des preuves.

Au fond, sous les déguisements de la philosophie moderne, et malgré tant d'ingénieux efforts pour mettre ses conceptions en rapport soit avec la tradition chrétienne très-librement interprétée, soit avec les progrès de la science habilement tournés au profit du système, M. Reynaud est venu parmi nous recommencer les merveilleux récits que faisait il y a plus de vingt-trois siècles Er l'Arménien, dont l'Orient charma ses longs rêves, dont Platon ne dédaigna pas d'orner sa philosophie, dont Pythagore, avant lui, avait enchanté la Grèce. C'est encore le vieux dogme de la métempsycose qui défraye ces jeunes utopies. Sans doute, la doctrine a fait des progrès depuis tant de siècles, et l'astronomie de M. Jean Reynaud n'a rien de commun avec celle du brave soldat de Pamphylie[1]. Nous n'en sommes plus « à ce fuseau de la Nécessité qui donne le branle à toutes les révolutions des sphères, dont la tige et le crochet sont d'acier, dont le peson est un mélange d'acier et d'autres matières, contenant sept autres pesons enchâssés les uns dans les autres. » Nous avons singulièrement perfectionné la mécanique céleste. Er l'Arménien est de nos jours un brillant mathématicien, sorti dans les premiers rangs de l'École polytechnique et qui connaît à fond son Laplace. Sans doute aussi, la psychologie s'est per-

1. Voir le mythe du dixième livre de *la République* de Platon.

fectionnée comme l'astronomie, et si l'Arménien revenait à la vie, il ne ferait pas à la nature humaine cet outrage d'envoyer l'âme d'Orphée dans le corps d'un cygne, celle de Thamyris dans le corps d'un rossignol, celle d'Agamemnon dans le corps d'un aigle. La métempsycose n'oserait pas à ce point intervertir les conditions. Elle n'a pas traversé inutilement dix-huit siècles de civilisation chrétienne, trois siècles de sciences exactes. Elle a appris certaines choses, elle a su en oublier d'autres. Au fond, pourtant, n'est-elle pas restée la même? N'a-t-elle pas gardé ses deux doctrines fondamentales, la préexistence qui est sa doctrine sur le passé, et la transmigration indéfinie qui est sa doctrine sur l'avenir? Pour elle, la vie présente n'est que l'intervalle saisissable entre deux infinis qui nous échappent également.

La préexistence est inséparable de la métempsycose. Si l'âme est un principe mobile et nomade qui ne doit se fixer nulle part, ni dans un monde ni dans un corps déterminés, substance parfaitement indifférente de soi à toutes les demeures et à toutes les formes, à tous les organismes et à toutes les résidences, qui ne voit quelle contradiction il y aurait à lui assigner pour naissance réelle la naissance apparente en ce monde? Elle vient en ce monde, mais elle y vient d'ailleurs; elle traverse cette vie comme elle en traversera mille autres. Le corps la reçoit d'un autre corps qu'elle vient d'abandonner au seuil de ce monde, comme il la

transmettra à d'autres corps dont elle épuisera tour à tour l'éphémère et banale hospitalité. M. Reynaud met à haut prix cette idée de la préexistence. Il y tient comme à l'un des éléments les plus précieux de sa théorie. Il veut absolument prolonger notre existence dans le passé aussi bien que dans l'avenir. La préexistence lève, à ses yeux, toutes les difficultés relatives au péché originel; elle explique à merveille le mal physique et le mal moral, elle éclaire toutes les contradictions qui abondent sur cette terre. Cette terre, qu'est-elle? un lieu d'épreuves, selon le Christianisme. Oui, nous dit M. Jean Reynaud, mais en même temps un purgatoire. Nous n'arrivons dans cette planète que comme en un lieu d'expiation où nous venons pour nous purifier des souillures contractées ailleurs. Nous sommes tous solidaires de la faute d'Adam, parce que nous l'avons tous commise dans le lointain des âges. Ainsi s'explique, selon lui, la transmission fatale du péché originel et des anathèmes qu'il traîne après lui. Nous ne sommes plus les orphelins innocents d'une race coupable; nous sommes ces mêmes aïeux qui furent coupables un jour, quelque part, dans des régions et des temps obscurs. Chaque âme qui apparaît sur la terre, depuis la faute d'Adam, est une âme pécheresse ayant déjà vécu et succombé, et qu'une irrésistible analogie entraîne dans le torrent de la filiation terrestre. Elle vient expier sur la terre la faute commise, et tenter en même temps la libre fortune d'une nouvelle épreuve.

Préexistence, vie antérieure ! Au moins faudrait-il que M. Reynaud nous en donnât quelque autre preuve que sa bonne volonté d'y croire. Pythagore affirmait qu'il s'était appelé autrefois Euphorbe, et qu'il avait combattu sous les murs de Troie. La métempsycose a de nos jours plus de loyauté ou moins de mémoire. Elle s'afflige de cette défaillance de la pensée, mais elle la constate en toute humilité. Nous ne nous souvenons pas, dit-elle, des accidents de nos premières années. Comment nous étonnerions-nous de ne nous rien rappeler de ces époques lointaines qui sont séparées d'aujourd'hui, non par le simple cours des années, mais par les coups répétés de la naissance et de la mort ? « Essayez de me réduire en m'interrogeant sur notre passé, je vous répondrai, comme la fusée, que nous marchons, mais que la lumière ne colore notre trace que dans notre voisinage, et que le reste de notre chemin demeure perdu dans la nuit[1]. » Ailleurs, il est vrai, M. Reynaud s'indigne contre cette obscurité qui pèse sur son passé. Il essaye de descendre dans les muettes profondeurs de son âme. Il lui semble qu'à se bien consulter, on y entend retentir l'écho des siècles écoulés; qu'on sent tout à coup plus de poids dans sa personne, y sentant plus d'ancienneté ; il prétend du reste qu'il vaut mieux posséder dans le passé la nuit que le néant, et que cette nuit n'est, qu'une défaillance de ses

1. *Terre et ciel*, p. 306 et *passim*.

souvenirs sous laquelle il sent palpiter secrètement des mystères infinis de ciel et de lumière. Hélas! je crains bien que ce ne soit là une consolation chimérique. Quant à moi, plus profondément j'interroge ma conscience, plus je la trouve muette sur les origines et je m'assure qu'il y a là plus que la nuit. Au moins dans la nuit le regard saisit quelques vagues apparences; dans le souvenir éteint, j'entrevois quelques formes obscures du passé. Ici, rien de pareil: silence absolu; il y a plus que la nuit, le néant.

A peine est-il besoin de montrer les difficultés qui naissent en foule de cette hypothèse. M. Reynaud l'invoque, parce qu'il y trouve la clef des inégalités de la fortune et des souffrances d'ici-bas. Pervers et misérables, parce que nous avons fait le mal ailleurs, nous naissons sur cette terre avec le lourd fardeau de nos vices, nous y apportons des *innéités* funestes, nous y expions par la douleur des existences criminelles. Ainsi nos inclinations mauvaises sont un legs de la vie antérieure, comme notre souffrance en est le châtiment. — Nous sommes pervers, dit-on, parce que nous l'avons été ailleurs. Mais, je vous prie, pourquoi l'étions-nous dans cette vie antérieure? Et si vous me répondez que cette vie antérieure était elle-même un purgatoire où s'expiait une autre existence, ne serai-je pas en droit d'insister et de vous demander si une difficulté reculée à l'infini est une difficulté résolue? Ce mal dont je traîne la douloureuse hérédité à

travers tant d'existences traversées et de purgatoires inutilement subis, quelle fatalité m'en a inoculé le germe à l'origine? car enfin je suppose qu'il y a eu une origine. S'il n'y en a pas eu, si c'est l'éternité qui est derrière moi, je demande quelle fatalité mille fois encore plus barbare a imposé cette éternité du crime aux uns en accordant à d'autres l'heureuse éternité d'une vertu facile? — Nous souffrons, dit-on encore, parce que cette terre est un purgatoire. Soit. Mais voyez la terrible conséquence! Ceux qui souffrent le plus vont devenir à nos yeux les plus criminels. La pitié, nous en aurons encore, je le veux bien, mais quelle pitié! Ne s'y mêlera-t-il pas, même involontairement, ou un secret mépris pour les crimes inconnus qui ont dû mériter de si terribles peines, ou une secrète satisfaction de voir l'ordre providentiel, troublé par la faute, se rétablir par le châtiment? Est-ce là cette humaine et profonde sympathie, cette tendresse, cette estime qu'éveille en nous la vue de la souffrance, et qui est d'autant plus vive que nous jugeons cette souffrance imméritée [1]? La souffrance, nous dit M. Jean Reynaud, est un châtiment. Cela ne peut être, puisque j'ai perdu tout souvenir de l'existence qui a mérité ce châtiment. La peine n'est juste qu'à la condition que je la sente juste, et je ne puis en reconnaître l'équité si j'ignore à quelle faute elle est

1. Th. H. Martin, *la Vie future suivant la foi et la raison*, chap. VII.

attachée. Une faute dont la trace est abolie est pour moi comme si elle n'existait pas, et l'on veut que je l'expie! Où est la moralité de cette justice étrange? De plus, la peine n'est utile qu'à la condition qu'elle puisse provoquer en moi le retour salutaire de la santé morale par le repentir qui accepte la peine et l'applique virilement au mal comme un remède à la plaie. Comment puis-je me repentir du mal que je ne connais pas? Peine inutilement barbare, châtiment immoral, puisqu'elle est sans souvenir de la faute, voilà sous quels traits la souffrance s'offre à moi. On a voulu la justifier, on lui a ôté son plus saint caractère, le caractère de l'épreuve; sa plus douce consolation, l'estime des hommes.

La transmigration indéfinie des âmes ne soulève pas de moindres difficultés que la préexistence. Est-il donc vrai que notre âme va là-haut recommencer la même vie, mais moins grossière, rêver les mêmes rêves, mais plus enivrants, traverser sans fin de nouvelles épreuves, mais dans des conditions de plus en plus épurées et délicates? Eh quoi! toujours la même vie, les mêmes illusions, les mêmes plaisirs, les mêmes rêves, les mêmes épreuves? Pourquoi d'ailleurs vous mettez-vous en frais d'une autre vie, puisque la vie actuelle est déjà une expiation ou une récompense? Si je crois à la vie future, c'est que je suis le créancier ou le débiteur de la justice de Dieu; mais si Dieu ne me doit plus rien et que j'aie acquitté ma dette envers

lui, pourquoi d'autres occasions de succomber encore? Pourquoi d'autres existences et d'autres purgatoires? C'est là un luxe bien pauvre, le luxe des répétitions, et qui ne fait guère honneur au génie inventif de Dieu. — On dit : la vie est si rapide; l'épreuve est insuffisante. Une épreuve si courte ne saurait être décisive, elle ne peut suffire à la justice de Dieu. Mais qu'appelle-t-on la brièveté de l'épreuve? répond la philosophie spiritualiste. A quoi la compare-t-on? Si c'est à l'éternité, une pareille comparaison n'a pas de sens. On peut rendre la vie mortelle cent fois plus longue sans changer son rapport avec la vie éternelle [1]. Ce qui mesure l'épreuve ce n'est pas le temps, c'est la liberté. Un seul acte complétement libre suffit pour que l'épreuve soit décisive. Cent actes libres n'augmenteraient ni la valeur, ni le poids de l'épreuve. Ils n'ajouteraient rien à l'évidence de la justice, ni à la moralité de la sanction.

Ce qu'il y a de plus grave dans cette doctrine, c'est qu'elle anéantit irrémédiablement la personnalité. Chacune de ces existences futures est aliénée de mon existence présente. Mais si je ne dois pas relier mon avenir au présent par la mémoire, je deviendrai un autre être, et cet avenir sans fin que vous me promettez ne sera qu'une superposition indéfinie d'existences sans lien entre elles. Vous ne me retirez du néant que pour m'y replonger

1. Jules Simon, *la Religion naturelle*, 3e partie.

sans cesse. Autant valait m'y laisser. Qu'est-ce que cette immortalité nomade, dispersée dans l'infini? Vous avez beau accumuler dans cette vie future des mystères de lumière, des splendeurs idéales, des miracles de poésie et d'immensité. Que m'importe? Ce ne sera pas moi qui jouirai de tout cela. Ce sera quelque successeur greffé sur la substance vague qui m'appartint un jour; mais ce successeur, ce sera lui, ce ne sera plus moi. Il vivra pour son compte, ignorant profondément ce passé qui fut moi-même, et jouissant de cette vie que je lui ai préparée par mes luttes ignorées et mes mérites obscurs. J'aurai eu la traversée difficile des purgatoires. Il jouira en paix et sans remords de son paradis, et sa félicité ignorante ne sera pas même de l'ingratitude, puisqu'elle ne gardera pas la trace la plus légère de la rude existence par laquelle je lui aurai mérité tout ce bonheur. Eh! que me sont à moi tous ces inconnus avec lesquels cette âme banale qui fut mienne accomplira le cours varié de son immortalité? N'est-on pas tenté de crier comme dans ce conte allemand, si expressif et si terrible, où un homme a perdu son ombre et poursuit partout le magicien qui la lui a dérobée : « Rends-moi mon âme, ô toi que je ne connais pas, qui vas t'en emparer et qui ne te souviendras plus seulement de mes efforts et de mes peines! Laisse-moi vivre, toi pour qui j'ai vécu et par qui je vais mourir! »

Une autre hypothèse, remarquable à divers titres, imaginée pour expliquer le mystère de notre destinée, est celle de M. Charles Lambert. *Le Système du monde moral* est un roman métaphysique, mais plein d'intérêt et vraiment original. Il vaut qu'on s'y arrête un instant, même après la brillante utopie de M. Jean Reynaud.

En lisant l'œuvre étrange dans laquelle cet auteur a mis toute son âme, je me plaisais à dessiner dans mon esprit les traits de la physionomie morale du penseur qui l'a écrite. Je recomposais, à l'aide de quelques indications éparses, cet ensemble d'habitudes et d'inclinations, tout ce milieu intellectuel et moral d'où est sorti ce livre.

Évidemment, l'auteur est un solitaire, un méditatif, habitué à vivre sur le propre fonds de sa pensée, avec tous les avantages et tous les inconvénients d'une vie intérieure très-forte et très-concentrée. Il est (toute proportion gardée) de la race des Maine de Biran pour le goût de l'indépendance et de la solitude intellectuelle. Encore Maine de Biran faisait-il une assez grande part, dans sa vie intellectuelle, aux lectures philosophiques, aux influences transmises jusqu'à lui par les grands esprits de tous les temps, à la doctrine de Leibnitz surtout, qu'il s'est appropriée avec autant de science que d'originalité.

M. Charles Lambert, sans avoir, au même degré, la faculté métaphysique de Maine de Biran, semble s'être isolé avec plus de soin encore de toute in-

fluence extérieure, non-seulement des hommes, mais des livres. Sauf *Terre et Ciel*, dont ses idées personnelles le rapprochent peut-être par hasard, on croirait qu'il n'a pas lu les philosophes. En revanche, il est très-familier avec les savants. Arago, de Blainville, Élie de Beaumont, les physiciens, les chimistes surtout, voilà ses auteurs. Son caractère résulte de cette alliance d'une grande curiosité scientifique avec l'habitude des méditations approfondies, en dehors de toute école, de toute tradition et même de tout commerce philosophique. Ni Platon, ni Descartes, ni Spinoza, ni Kant, ni Hegel, ni Maine de Biran, ni M. Cousin, ni Jouffroy, ne semblent avoir existé pour lui. Il crée ce système du monde moral en faisant l'éducation de son âme, sous le coup d'une grande douleur morale qui fut, dit-il, sa sauvegarde et sa révélation. C'est l'amour le plus noble et le plus saint, un amour frappé par la mort, qui le fit spiritualiste. Rien n'est venu du dehors à l'auteur, excepté les notions scientifiques. Tout le reste est sorti du fond même de l'âme, sous l'excitation d'une pensée active et d'un sentiment exalté.

De là, sans contredit, l'attrait de cette œuvre, qui est un homme et non pas un écho. On y sent, à chaque page, le travail intérieur d'une pensée qui se démêle, non sans peine, mais avec suite et avec force, dans le labyrinthe des questions les plus difficiles. On est d'autant plus disposé à donner du prix aux idées de l'auteur, que l'on voit qu'elles sont toutes une

conquête sur l'inconnu, le résultat d'un grand effort personnel. On les estime d'après le prix qu'elles ont coûté. Même quand elles sont moins nouvelles que ne le suppose l'auteur, on lui sait gré de les produire au jour, parce qu'on sent qu'il les a trouvées.

Cet isolement absolu est une force, c'est un danger aussi. Certaines illusions d'esprit sont l'effet presque inévitable de la solitude intellectuelle, échauffée par l'agitation des idées que l'on n'a pas soumises au contrôle du dehors. M. Lambert ne s'est pas toujours soustrait au péril. N'est-ce pas une illusion singulière que d'espérer ramener les questions de l'ordre moral au même procédé de démonstration que les problèmes de la mécanique, de supposer même que ces questions si complexes puissent jamais être susceptibles du même genre d'évidence? « S'il est un ordre d'idées qui ait jusqu'ici paru rebelle à l'introduction des procédés de Newton et de Laplace, c'est assurément celui qui concerne la destinée de l'homme. Je me tromperais fort, cependant, si le lecteur le plus persuadé de la radicale inutilité d'une telle tentative ne se sentait ébranlé par les considérations que je vais lui présenter. » Introduire les procédés de Laplace dans la question de l'immortalité, quelle tentative! Il n'est pas d'espoir plus chimérique. Le livre de M. Lambert en est une preuve à joindre à mille autres.

Ce qu'il y a d'incontestable et d'irrésistible dans l'auteur, c'est l'inspiration morale, c'est-à-dire ce

qui échappe à tous les procédés. Ce qui sera le plus vivement critiqué, c'est sa méthode.

Les grandes divisions de sa théorie de l'homme ne sont pas suffisamment prouvées ni motivées : *Mécanisme organique*, *force animale*, *mécanisme intellectuel*, *force morale*, quelle bizarre symétrie! Et comme elle est peu justifiée! Les objections abonderaient contre ce partage très-arbitraire de deux appareils complexes, superposés l'un à l'autre, soumis chacun à deux principes d'action, à deux forces. Pourquoi appeler l'intelligence un mécanisme, sinon pour l'opposer au mécanisme organique? Les choses se séparent-elles ainsi dans la réalité? Sont-elles aussi nettement tranchées! Est-ce qu'il n'y a pas une certaine intelligence mêlée aux manifestations de la force animale? Comme tout cela est obscur, subtil, arbitraire! Quelques démonstrations ont une prétention marquée à l'exactitude mathématique. La formule de la morale est calquée sur la formule de la loi qui régit la mécanique. Il n'y a là que des analogies de surface, laborieusement rassemblées. Cette assimilation de la science morale aux sciences exactes est artificielle et forcée. On reste froid devant ces théorèmes d'une sorte de mécanique morale. On sent le parti pris, le système substitué à la réalité.

Il y a de l'arbitraire dans le plan général et dans la méthode du système; il y a une surabondance d'épisodes qui fatigue l'esprit. Ce qui ne devrait être, dans le dessein primitif de l'auteur, que l'ex-

position de ses vues particulières sur la création progressive de l'individualité immatérielle et sur la conservation nécessaire de cette individualité par la loi même qui l'a créée, devient un système presque universel de physiologie, une philosophie de l'histoire, une philosophie des religions. Tout y entre, non sans un sérieux préjudice pour l'intérêt et la clarté. De longues digressions sur l'histoire *à priori* des sociétés humaines et sur leur avenir multiplient les points de vue et coupent à chaque instant la déduction des idées fondamentales. L'attention succombe sous le poids de tant d'idées diverses accumulées dans l'étroit espace d'une seule théorie, et dont la plupart paraissent au moins contestables, faute d'un développement suffisant.

Exposer un système si touffu de détails et si compliqué est chose impossible, et d'ailleurs inutile au sujet spécial que nous avons en vue. Nous nous bornerons à résumer l'idée que l'auteur se fait de la *destinée* de l'homme.

Le monde physique n'est que l'*assiette*, le *substratum* du monde moral. Il n'a sa raison d'être que dans le monde moral, auquel il offre comme un théâtre tout préparé pour ses innombrables scènes, pour ses évolutions graduelles et ses transformations futures.

La substance du monde moral, l'étoffe dont il est fait, est une substance absolument distincte de la matière, et soumise à de tout autres lois. Faute d'autre mot, M. Lambert l'appelle la *substance im-*

matérielle. Cette substance est répandue partout, liée par une correspondance intime à la substance matérielle qu'elle élabore de mille manières et qu'elle approprie à des emplois infiniment variés.

Le principal de ces emplois est la *vie*, laquelle ne peut pas être une propriété de la matière, toute propriété de la matière impliquant un résultat fatal, tout acte vital, au contraire, impliquant une *force élective*. La vie se diversifie à l'infini; mais partout où elle se produit, elle révèle, elle exprime l'action de la substance immatérielle. Dans les obscurs commencements des choses, dans les mystérieuses agrégations des éléments atomiques, c'est déjà la substance immatérielle qui travaille; elle choisit parmi les atomes ceux qui peuvent entrer dans la formation de tel ou tel composé. Dans la vie organique, elle choisit, parmi les éléments de son milieu matériel, ceux qui peuvent concourir à la formation et à la conservation de tel ou tel type végétal ou animal; dans la vie animale, elle choisit, parmi les éléments de ses déterminations intellectuelles, ceux qui peuvent concourir aux jouissances et à la conservation du moi matériel; dans la vie humaine, enfin, elle choisit parmi les éléments de ses déterminations ceux qui peuvent servir aux jouissances et à la conservation du moi. C'est ici que se dessine et se fixe l'*individualité immatérielle;* ici, la force élective s'éclaire et se divise, en s'éclairant, entre les deux sensibilités rivales qui la sollicitent également vers l'intérêt égoïste et vers les jouissances de l'ordre supérieur.

Dès lors, elle devient une faculté, et de la lutte des deux forces qui agissent sur elle résulte le *libre arbitre*. L'âme commence avec la liberté et la raison.

Sa destinée est le résultat de son choix. Une fois que l'une des deux forces en présence a prévalu sur l'autre, et donné à l'être immatériel son caractère définitif, elle fixe irrévocablement les conditions de son avenir. L'âme s'éteint ou se développe, après la mort du corps, selon que la liberté a répondu à l'appel de l'une ou de l'autre de ces forces. Telle est la grande loi du monde moral : la liberté, loin de contrevenir à l'idée des lois physiques, c'est-à-dire d'un plan rigoureusement conçu et suivi, s'accorde donc avec cette idée et la confirme, puisque c'est elle qui, par l'emploi qui en est fait, *détermine mécaniquement* la destinée de l'individu. Le monde moral révèle ainsi tout un ordre d'harmonies nouvelles avec le monde physique.

L'immortalité est facultative. Il dépend de nous d'éteindre ou de développer ce germe d'individualité que nous confère l'espèce, de nous émanciper de la vie ou de la continuer dans une autre sphère, sous une forme et dans des conditions de plus en plus épurées. C'est le néant, le néant seul qui châtie les âmes perverses ou basses, l'habitude des sentiments étroits et des actions viles, toutes les lâchetés, les hontes, les plaisirs dégradants de la vie. La grande foule humaine confondra dans le même abîme ses âmes qui n'ont pas eu la force de vivre, ses noms voués à l'exécration ou au mépris

des hommes. Tout cela cessera d'être. L'éternité de la peine sera l'éternité du néant. Notre globe est le théâtre de cette grande épreuve. Sa destination unique est d'entretenir la vie et de la transmettre spiritualisée à d'autres sphères avec les âmes qui se sont détachées de la matière par un énergique et victorieux effort, qui se sont *sublimées*. Le *néant* ou la *sublimation*, il n'y a pas de milieu. Chacun de nos actes nous y destine et nous y prépare.

L'âme facultativement immortelle, voilà le dernier mot de ce système, voilà aussi sa nouveauté. Les objections se pressent en foule; on ne sait à laquelle entendre. Comment concevoir qu'il dépende d'une série d'actes de vertu ou de crime d'éteindre ou de développer une substance? Comment attribuer à la moralité ce privilége étrange de créer l'immortalité astronomique de l'âme, et de lui donner des ailes pour gagner les sphères supérieures? Puis, que faire des âmes qui ne sont ni perverses, ni basses, mais seulement distraites et languissantes, incapables d'une action précisément mauvaise, capables même, à un moment donné, d'un bel élan de volonté et de cœur, mais qui ne se soutiennent pas et qui retombent, l'instant d'après, du haut de leur effort impuissant? Or, n'est-ce pas là la grande majorité des hommes? Dans quels limbes enverrez-vous cette multitude d'honnêtes âmes incolores? Les condamnerez-vous au néant, comme les plus criminelles et les plus viles? Pourquoi l'éternelle justice, que vous ne séparez pas de l'éternelle bonté, ne re-

cueillerait-elle pas ces germes obscurs d'immortalité, ces embryons d'âmes, ces commencements de vertus, pour les purifier et les compléter dans une série d'épreuves nouvelles, et les préparer, par des efforts plus heureux, à une destinée plus complète?

Tout cela n'est rien moins que définitif. La solution proposée n'a rien de mathématique, quoi que puisse prétendre l'auteur. De tous les points de l'horizon philosophique, je vois surgir une foule d'adversaires : les uns panthéistes, positivistes, naturalistes, renvoyant bien loin la vieille chimère d'une individualité immatérielle persistant après la mort, — comme si l'harmonie de la lyre durait encore quand la lyre est brisée ! — les autres, spiritualistes indépendants ou spiritualistes chrétiens, refusant d'admettre qu'il puisse dépendre de chacun de nous de fixer les conditions métaphysiques de sa substance et de constituer son immortalité. Mais quand bien même M. Lambert ne convertirait personne à ses idées, qu'importe si, chemin faisant, il a ému ses lecteurs par des traits admirables de candeur, d'élévation et de foi morale? Qu'importe, s'il les a charmés en ramenant leur vue sur un noble problème et en les excitant à penser eux-mêmes, soit par la sympathie, soit par la contradiction?

II

Toutes les théories sur la vie future roulent entre ces deux solutions : la métempsycose et le prolongement de la personnalité.

Certes, on a dit beaucoup quand on a affirmé l'existence future et la continuation de la personnalité. Par la première affirmation, on se sépare nettement des grossières idées du matérialisme et des raffinements dangereux du panthéisme; par la seconde, on répudie toute affinité avec les séduisantes chimères de la métempsycose. Et cependant l'esprit ne se satisfait pas encore, et il poursuit obstinément ses questions et ses recherches sur l'autre vie. L'autre vie! ce seul mot éveille en nous tout un monde de pensées. Quoi d'étonnant? Nous tenons si peu de place sur ce point de l'espace et de la durée où nous attache la vie actuelle, nous avons si vite mesuré l'horizon de cette existence, la science a si exactement pesé ce globe où la loi de l'attraction tient notre corps captif, que tout notre être s'élance de ce domaine qui n'a presque plus rien de mystérieux vers les perspectives de l'avenir. Il ne nous suffit ni de savoir que l'autre monde existe, ni de savoir ce que n'est pas cette autre vie, nous voulons savoir ce qu'elle est.

Malheureusement, ni la raison ni la foi ne répondent à cette violente curiosité. La philosophie scien-

tifique se garderait bien de se compromettre dans des aventures d'idées. La religion chrétienne, bien qu'elle affirme plus que la philosophie, a ses silences et ses mystères. Ainsi, soit du côté de la raison, soit du côté de la foi, l'esprit humain rencontre, dans cet ordre de questions, une discrétion dont la prudence l'irrite. L'imagination achève alors ce que la raison ou la foi avait commencé.

Mais l'imagination, après tout, n'a qu'un pouvoir borné. Dans ces régions nouvelles qu'elle aborde d'un si impétueux élan, elle sent bien vite que de toutes parts les points d'appui lui manquent. Elle s'irrite de son impuissance. Tout ce qu'elle peut faire, c'est de balbutier timidement quelques poétiques vraisemblances sur la vie future et l'autre monde. Parfois, cependant, quelques bonnes paroles ont été dites, quelques probabilités finement saisies, quelques inductions développées avec bonheur. Recueillons-les sans trop d'exigence, et sachons nous contenter, en ces matières délicates, du vraisemblable et même du possible.

C'est surtout dans la peinture du ciel que la pensée s'épuise dès son premier effort. Elle est plus habile à imaginer les peines, la souffrance, que le bonheur, et surtout que le bonheur infini. Le vague, la fadeur, la monotonie, voilà par où pèchent presque toutes les tentatives de l'imagination pour peindre l'état des âmes heureuses. Le ciel des anciens est bien peu varié. Sans doute, Cicéron et Sénèque renouvellent heureusement la conception primitive

de l'autre monde, et c'est un progrès, justement remarqué dans l'histoire des idées morales de l'antiquité, que cette substitution du ciel philosophique aux Champs Élysées de la religion populaire et de la poésie. Mais à quoi se réduit cette conception, même dans Cicéron? A deux ou trois idées toujours les mêmes, déjà exprimées par Platon, ou plutôt si naturelles à l'esprit, qu'il les retrouve dès qu'il veut peindre le monde futur, mais aussi vagues que possible, sans relief et sans couleur pour l'imagination. C'est toujours l'âme qui, débarrassée du fardeau du corps, s'élève par delà ce ciel grossier où se forment les nuages, les pluies et les tempêtes, jusqu'à ce ciel plus pur qui est notre vraie patrie; là enfin nous serons heureux, et ce que nous faisons maintenant lorsque, dégagés de tout soin et de toute affaire, nous voulons voir et connaître, nous le pourrons faire alors en toute liberté et couler une vie délicieuse dans la contemplation de la vérité, dans le commerce de tous ceux qui nous ont été chers, des âmes saintes et des dieux. Il y a plus de force et de nouveauté d'imagination dans la peinture du ciel de Sénèque. Quelques expressions d'une saisissante énergie essayent de rendre cet éclat de la lumière divine contemplée à sa source et dont le ciel est comme inondé : « Ce jour, que vous redoutez comme le dernier de votre vie, est celui de votre naissance pour l'éternité. Vous soupirez, vous pleurez; quand vous naquîtes, vous pleuriez aussi.... Prenez de vous-même et de votre destinée

des idées plus hautes et plus nobles. Oui, un jour, la nature vous révélera le grand mystère; les ténèbres se dissiperont, la lumière vous frappera de toutes parts. Imaginez quelle clarté produiront tant d'astres qui mêleront leurs lumières ensemble. Il n'y aura point de nuage qui trouble cette sérénité. Le ciel sera partout également lumineux, le jour et la nuit n'étant faits que pour la terre. Vous direz alors que vous avez vécu dans les ténèbres, voyant la lumière toute pleine, cette lumière que vous regardez aujourd'hui par l'étroite et obscure fenêtre de vos yeux, et que vous admirez pourtant de si loin. Que direz-vous de cette clarté divine quand vous la pénétrerez dans sa source[1]? »

Le christianisme précisa et compléta la doctrine de l'immortalité. Aux données philosophiques sur la vie future et sur la continuation de la personnalité humaine, il ajouta des dogmes de la plus haute importance, le péché originel, la création successive des âmes, l'union surnaturelle avec Dieu, l'éternité des peines et des récompenses, la résurrection des corps. Mais ce sont là des dogmes pour la raison, et ce que l'imagination réclame, ce sont des peintures sensibles. Or, sur ce point la théologie révélée se taisait. Elle avait pour office d'instruire les âmes dans les choses nécessaires au salut, non d'amuser

1. « Dies iste, quem tanquam extremum reformidas, æterni natalis est.... Gemis, ploras; et hoc ipsum flere nascentis est.... Imaginare tecum, quantus ille sit fulgor, tot sideribus inter se lumen miscentibus, etc... » (*Lettre* 102.)

et de charmer l'imagination. Mais, du moins, elle lui laissait une grande liberté en tout ce qui ne touchait pas aux dogmes qu'elle avait pour mission de défendre. L'imagination profita de cette liberté, mais maladroitement et lourdement. A part quelques belles légendes, œuvres de poëtes inconnus, elle ne sut faire du paradis que de grossières représentations qui prêtent fort justement à rire aux beaux esprits d'aujourd'hui. Je ne parle, bien entendu, que de l'imagination populaire. Les intelligences comme celle de Dante mettent leur marque dans toutes leurs conceptions, et cette marque, c'est la grandeur.

Convenons, il le faut bien, que le ciel du moyen âge est sans grâce. « Voici, nous dit Jean Reynaud, sur les gradins de ce ciel étrange, les élus assis en ordre l'un près de l'autre, tous au rang que leur ont assigné les travaux de leur court pèlerinage de la terre, absorbés, sans que rien les doive jamais distraire, dans la rigidité de leur contemplation, et revêtus toujours des corps terrestres dans lesquels ils ont été saisis par la mort, comme du sceau fatal de leur immuabilité éternelle. Que font-là ces fantômes? Sont-ce bien des vivants, ou ne sont-ce pas des morts? Ah! Christ, que ce paradis m'épouvante, et que j'aime encore mieux ma vie avec ses misères, ses tribulations et ses peines, que cette immortalité avec sa paix béate! » Écoutez maintenant, dans sa grâce plus légère et son ironie plus vive, un autre auteur qui s'écrie : « Quel ciel que celui où règnent

la contemplation placide, j'allais dire figée, d'un point unique, Dieu, l'oubli du passé, l'effacement de tout, le silence, si l'on n'accordait par grâce aux bienheureux le privilége de chanter sans relâche, d'une même voix, le même *alleluia!* Les gens qui se reposent ainsi n'ont plus rien de l'homme; ils ne pensent plus, ils ne se souviennent plus, ils ne bougent plus. Ils contemplent, adorent et chantent, fixés à des circonférences diversement élargies : rayons pareils d'un même soleil, j'allais dire d'une même roue, également droits, également inflexibles, partant également d'un même centre. Regardez le paradis des peintres[1]. L'idée des temps s'y est écrite. Qu'y voyons-nous? Un fluide bleu, par degrés illuminé jusqu'aux profondeurs infinies; un cercle immense, une espèce de gouffre tapissé de têtes humaines, figures béates posant sur une paire d'ailes; les premières très-finies, les autres plus légèrement traitées, les troisièmes indiquées à peine, les dernières s'atténuant, selon que va la perspective, jusqu'à un disque, jusqu'à un point posé sur un circonflexe. Même regard, même sourire, mêmes lèvres entr'ouvertes par la même extase; et au fond, dans un foyer de lumière, le triangle avec la colombe symbolique[2]. » Ce triste ciel, n'est-ce pas encore ce-

1. Ceci n'est vrai, bien entendu, que des peintures populaires. Il faut faire de notables réserves pour le grand art et pour les touchantes et délicates imaginations, comme celle d'Orcagna, si heureusement inspiré quand il peint le ciel des mères et des enfants.

2. *Les Horizons célestes.*

lui que popularisent chaque jour parmi les enfants et dans le peuple ces millions d'images grossières, une des industries les plus lucratives de Paris? Le moyen âge ne rêvait rien de plus ni de mieux que cette éternité cénobitique, occupée à chanter des psaumes dans les stalles d'une cathédrale gigantesque, bâtie au sommet du firmament. Beaucoup de nos contemporains, les plus dignes et les plus pieux, en sont restés, sur ce point, au moyen âge. Mais n'y a-t-il pas là de quoi prendre peur de cette glaciale béatitude? N'y a-t-il pas de quoi fuir les mornes félicités de ce paradis?

Les grands théologiens se gardent bien de nous donner de pareilles idées de la vie future. Ils s'en tiennent prudemment au ciel intelligible, non pas que le ciel catholique soit une pure idéalité, un séjour immatériel des purs esprits, puisqu'il doit admettre plus tard les corps associés par la résurrection à l'immortalité des âmes, mais parce que, dans cette région mystérieuse, l'imagination ne peut sans péril introduire ses habitudes, ses goûts, ses chimères. C'était déjà le ciel d'Aristote, pour qui le bonheur le plus parfait était la jouissance de la pensée recueillie dans la contemplation. C'est *le paradis spirituel* de saint Thomas, qui fait consister la béatitude dans la vision du souverain intelligible. N'est-ce pas aussi celui de Bossuet quand il nous dit en tant d'endroits et avec tant d'insistance que « la vie éternelle commencée consiste à connaître par la foi, et la vie éternelle consommée à

voir face à face et à découvert; que le ciel, c'est de voir Dieu éternellement tel qu'il est et de l'aimer sans pouvoir jamais le perdre? » Bossuet définit ainsi l'immortalité par son trait le plus noble et le plus saillant. Le reste est, selon lui, pure affaire de curiosité et pâture à l'imagination. Il n'y a là rien que la raison ou la foi puisse enseigner; il n'y a que des songes formés par l'imagination et le désir. *Somnia optantis, non docentis*, comme ne cessait de répéter Montaigne, se souvenant de Cicéron.

Mais enfin, cette curiosité, elle existe, elle nous presse, elle nous obsède. Laissons-la donc aller librement jusqu'où elle peut aller sans se brouiller trop ouvertement avec la raison. Établissons le point d'où nous allons partir. C'est précisément celui où s'arrête la science de l'âme. La philosophie montre dans la nature humaine les signes certains d'une immortelle destinée. Cette immortalité est vaine si elle n'est pas l'immortalité de la personne. Elle est inique si elle est la même pour les bons et pour les méchants. Elle ouvre une carrière indéfinie à la satisfaction de nos plus nobles désirs, au développement de nos facultés. Voilà ce que le spiritualisme soutient et ce qu'il se croit en droit de démontrer.

Y a-t-il lieu de préciser quelque peu le vague de ces affirmations? Chacune d'elles contient certaines conséquences, les unes implicites et obscures qu'il s'agirait de mettre en lumière, les autres, trop générales, par là presque inutiles à l'esprit, malgré leur clarté explicite, qu'il serait inté-

ressant de développer par des applications et de prolonger aussi loin que l'induction pourrait le permettre. Œuvre très-délicate et d'un détail presque infini dont nous ne pourrons donner qu'une faible idée, en recueillant les impressions qu'a suscitées en nous la lecture de quelques ouvrages récents, tels que *La Vie future selon la foi et la raison, les Horizons célestes*, le cinquième livre de *la Connaissance de l'âme.*

Les auteurs n'ont de commun entre eux que cette passion de l'immortalité et l'inspiration religieuse qui la soutient, la règle et la détourne des voies périlleuses. Pour tout le reste, ils diffèrent. Rien n'est semblable entre eux, ni la méthode des démonstrations, ni le but des ouvrages, ni le genre des talents. Le mérite de M. Th. Henri Martin, c'est de marquer avec une sûreté presque infaillible l'état de toutes les questions relatives à la vie future en face de l'orthodoxie. On sait avec lui ce qu'il est licite ou non d'admettre, d'après la doctrine de l'Église, sur les conditions matérielles et morales de la vie future, sur tout ce qui constitue la physique et la métaphysique de l'immortalité. L'auteur n'a aucune prétention, en ces matières, à l'originalité; il ne poursuit que l'exactitude et il l'atteint. Il évite les manières de voir personnelles avec le même soin que d'autres écrivains de notre temps mettent à rechercher les singularités piquantes. Il n'affirme qu'avec la garantie de l'autorité orthodoxe. Son livre n'en est que plus curieux à consulter, même pour les indépen-

dants, en ce sens qu'il fixe avec précision l'opinion de l'Église sur ces questions si controversées; et comme le rationalisme le plus déterminé n'a jamais nié qu'il y eût une profonde métaphysique dans le Christianisme, cet ouvrage a le grand avantage pour tout le monde, pour les adversaires aussi bien que pour les amis, de nous donner, sur un point considérable, cette métaphysique résumée par une érudition sûre. De quel intérêt n'est-il pas, même au point de vue de la pure curiosité philosophique, de trouver ainsi, condensée par un excellent esprit, la théologie catholique de l'éternité! Tout autres sont *les Horizons célestes* et le livre sur *l'immortalité* dans *la Connaissance de l'âme*. L'auteur des *Horizons célestes*[1] n'est ni un philosophe ni un théologien. Est-ce même un auteur? Je ne sais; c'est surtout une âme qui a souffert et qui veut se consoler par de belles et saintes espérances : « Qui je suis, peu importe, nous dit-on; vous ne me connaissez pas, cela vaut mieux. Mais j'ai aimé, j'aime; j'ai souffert, je souffrirai. Bien des objets de ma tendresse ont passé derrière le voile, j'ai vu descendre autour de moi cette nuit peuplée de fantômes qui s'abat sur l'âme en deuil. Les remords trop tard venus, les appels désolés dans un inexorable silence, les détresses, les doutes, la révolte elle-même et cet abattement pire que la mort : j'ai tout savouré.... Alors, j'ai cherché de bonne foi, j'ai passionnément cherché.

1. Madame de Gasparin.

Les clartés qui s'échappaient du ciel m'ont inondé de lumière et de bonheur.... Ne vous méfiez pas de moi, je ne veux rien enseigner. Laissez-moi prendre votre main. Venez, nous parlerons ensemble de ceux qui sont partis. Je sais où ils sont, nos bien-aimés. Je les ai vus, ce n'est point un rêve. Ni extases, ni révélations, seulement les bonnes promesses de Dieu; voilà ce que je vous offre. De ma part, rien. De la part de mon Dieu, beaucoup : l'assurance de la vie, l'assurance du revoir, l'assurance d'un éternel amour. » Et le livre commence et se poursuit sans beaucoup de méthode, si la meilleure des méthodes n'est pas ici l'expérience délicate d'un cœur qui sait les points douloureux de la question et qui les touche avec une sensibilité discrète, une foi profonde et éclairée, négligeant ce qui est de pure science et de curiosité spéculative.

Le P. Gratry, dans le livre *sur l'immortalité*, qui complète et couronne la *Connaissance de l'âme*, n'a rien non plus d'un théologien. C'est de lui surtout qu'il est vrai de dire qu'il se lance en plein ciel et qu'il nous y lance avec lui, étonnés un peu, parfois tremblants, mais non sans un certain charme dans l'effroi même. Le second chapitre est un étrange et curieux effort de symbolisme poétique pour saisir dans l'univers visible l'histoire de la vie invisible des âmes et pressentir d'après cette comparaison les lois de leurs communes destinées. L'auteur s'encourage lui-même « à jeter les yeux sur le ciel étoilé, pour y chercher le caractère mobile et passager de notre

vie présente, et les traces d'un état futur, pour étudier la forme transitoire de la maison de Dieu et sa forme idéale possible, et tâcher de découvrir l'harmonie de ces formes avec les formes et les états de la vie de nos âmes. » La vie présente de l'âme comparée à l'état présent du ciel, la vie future assimilée aux formes de l'univers transfiguré! Une astronomie mystique, une psychologie expliquée par les lois de Képler, l'astronomie et la psychologie de l'éternité! Aspirations et science, formules mathématiques éclatant en prières, lyrisme et géométrie mêlés; telle est cette méditation. Œuvre singulière, menée jusqu'au bout avec une hardiesse de pensée et de style qui semble se jouer de l'impossible; ensemble confus, mais sillonné de lueurs. Est-ce une thèse philosophique, est-ce une prière, est-ce un rêve? Il y a de tout cela; mais à travers bien des audaces mystiques qui défient l'analyse, il se rencontre de belles inductions, de poétiques et fortes vraisemblances qui sont de vrais coups d'État de l'imagination sur l'inconnu.

Chacun de ces auteurs nous entraînerait trop loin à sa suite. Il faut nous borner. Essayons seulement de recueillir à la hâte quelques idées dont il nous semble que la philosophie peut accepter sa part et faire son profit, au moins comme texte de ses méditations.

Le spiritualisme affirme la persistance de l'identité personnelle après la mort; il ne varie pas sur ce point : peut-être serait-il bon d'y insister plus qu'il

le fait, non pour affirmer davantage cette condition de la vie future, mais pour essayer d'en tirer quelques conséquences plus précises et plus claires.

C'est un mot bien vague que ce mot, l'*identité*. Tant qu'il n'est pas développé dans toute l'extension de son idée, je sais plutôt ce qu'il nie que je ne comprends ce qu'il affirme. On nie qu'il y ait deux existences, deux mondes entièrement étrangers l'un à l'autre; qu'il y ait succession d'existences sans lien entre elles; que la faute puisse être punie, si l'idée de la faute a péri, ou le mérite récompensé, s'il a perdu toute conscience de lui-même. On nie sous tous ses déguisements la métempsycose et sous toutes ses formes la doctrine panthéistique de la réintégration des êtres dans la substance divine. Est-ce là tout? Et sommes-nous bien avancés, si nous ne savons qu'une chose, c'est que les deux parties de notre vie ne seront pas rompues et que nous resterons nous-mêmes dans l'infini de l'avenir?

Osons presser cette idée. A quelles conditions puis-je réellement me retrouver, me reconnaître moi-même dans mon éternité future, garder enfin cette identité personnelle que l'on veut bien me promettre, mais que l'on semble craindre de définir?

La première condition, c'est sans doute le souvenir de moi-même, de ce que j'ai été, de ce que j'ai fait, de ce que j'ai souffert. Dira-t-on que ce serait dégrader mon immortalité que de la remplir de souvenirs insignifiants et de l'occuper encore aux in-

28

térêts médiocres de ma vie passée? Mais il n'y a pas de milieu et il faut choisir. Ou vous fermez derrière moi la perspective des jours évanouis, et alors vous me retirez la condition même de cette identité qui ne m'est attestée que par la mémoire; ou il faut que vous accordiez à ma mémoire le droit de plonger dans ma vie passée et de reconstituer ma propre histoire. Je ne suis quelqu'un, je ne suis moi-même que par cette histoire, qui est la création laborieuse de ma personnalité sur la terre. Qu'importe que le théâtre ait été humble? Ce n'est pas la grandeur de la scène ni l'éclat de la circonstance qui font l'intérêt d'une action. Sous l'étreinte des destinées les plus médiocres, que de grands cœurs s'agitent obscurément! D'ailleurs, cette vie a été la mienne; cela suffit pour qu'elle m'intéresse. Qu'elle soit indifférente aux autres, je le conçois; elle ne peut pas l'être à moi-même. La cellule du religieux est bien pauvre, bien dénuée, bien triste; mais s'il y a mis trente ans, quarante ans de sa vie, s'il y retrouve la trace vivante de son travail et de sa prière, cela suffit : la pauvre cellule s'illumine de son souvenir; cette pauvreté même fait partie de son bonheur. D'ailleurs, s'il est vrai, comme on l'affirme, que toutes les conditions de l'existence future doivent être les conséquences des actes et des sentiments de ma vie passée, ne dois-je pas connaître, même dans un certain détail, ces actes et ces sentiments qui impriment une physionomie distincte à mon éternité?

Mais ici nous touchons à une condition plus délicate. Cette personnalité que je conserverai dans la vie future, ai-je été seul à la créer? Qui déterminera la part que les autres ont dû avoir dans la formation de mon caractère, dans la direction de ma vie? Mes actes et mes pensées, jusqu'à un certain point, m'appartiennent et ne regardent que moi. Dans mes sentiments, il y a deux termes inséparables: il y a moi qui les ai éprouvés, il y a *quelque autre* qui les a inspirés. Cet *autre* que j'ai aimé, par qui j'ai été heureux ou par qui j'ai souffert, l'oublierai-je? Cela se peut-il? A moins qu'une partie essentielle de mes souvenirs, c'est-à-dire de moi-même, ne périsse, mes sentiments ne resteront-ils pas attachés à l'indestructible trame de ma vie passée, et peuvent-ils subsister dans ma mémoire sans subsister dans mon cœur? Pourrai-je me souvenir que j'ai aimé quelqu'un pendant ma vie, sans l'aimer encore en m'en souvenant? Ces deux faits ne sont-ils pas inséparables, ou plutôt ne sont-ils pas un seul et même fait? Ainsi se pose devant nous la grande question de l'éternité des affections. Question inévitable, puisque c'est toujours à l'occasion d'une affection interrompue par la mort que notre pensée se porte vers l'éternité, lui demandant avec anxiété si elle nous rendra l'amitié ou l'amour qu'elle nous enlève. Serai-je encore moi-même, si vous mutilez mon cœur, si vous retranchez de moi ce qui a fait pour moi la douceur de vivre, ce qui a tenu une si grande place dans mes

travaux et dans mes rêves, dans mes douleurs et dans mes joies? Si je perds en mourant le souvenir et l'amour de ceux que j'ai aimés et qui se sont mêlés si intimement à ma vie, je deviens méconnaissable à mes yeux, une partie de mon identité s'évanouit, ma propre histoire me devient une énigme.

On a fait, à ce sujet, une observation juste et délicate. Suivons, a-t-on dit, les indications que nous donne la nature. Pourquoi Dieu aurait-il éternisé dans l'homme l'affection de famille, quand il l'éteint chez les animaux? Pourquoi en aurait-il fait la plus douce, la meilleure, la plus saine des affections, si c'était pour la laisser s'éteindre un peu plus tard? N'y a-t-il pas là un symptôme, un avertissement, une promesse? Ces affections se présentent à nous avec un caractère de stabilité qui les rend sacrées. « Aimer pour cette terre seulement, c'est la suprême infortune. Je me serai donné, j'aurai reçu cet ineffable don d'un cœur; nos pensées se seront à ce point unies que de jaillir d'un même élan; par ces affinités secrètes qu'on ne saurait expliquer, en lui, en elle je vivrai; l'amour aura fait ce miracle de m'ôter l'égoïsme.... Et quand la mort viendra, il faudra se dire : C'est fini.... La première âme venue me sera aussi chère, aussi indifférente (c'est tout un) que cette âme-là, une individualité quelconque aussi précieuse que cette individualité bien-aimée, à jamais évanouie? Ah! mon cœur proteste. Si je cesse d'aimer ceux que j'aimais, si je cesse de les aimer d'un amour précis,

positif, spécial, je cesse d'être moi[1]. » On insiste sur cette idée qui nous est chère, on décrit cette éternité vide d'affections humaines, ces figures étrangères qui remplacent pour moi famille et amis, moi seul connu de moi seul, errant parmi ces myriades éperdues, formées d'êtres sans identité véritable, sans liens, sans souvenirs communs, nouvelles à tout, étrangères à tous et comme épouvantées de l'inconnu où la mort les a jetées. Une des grandes pensées de Dante, n'est-ce pas d'avoir prolongé jusque dans la vie éternelle les amours humains et de leur avoir donné le sceau de l'immuable? « Il les sauvegardait jusqu'aux enfers. D'une aile égale, promenées par la même tourmente, gémissant d'une même plainte désolée, pressées, toutes frémissantes, l'une contre l'autre, les ombres qu'unirent de coupables amours se demeurent fidèles. — Et les chastes affections ne le seraient pas! Et tandis que les profanes braveraient la mort, les saintes auxquelles Dieu mit l'étincelle de vie, celles qui ne peuvent pas mourir, celles-là périraient! »

Ici une question formidable se dresse : Mais tous ceux que vous aimez seront-ils heureux? C'est l'insondable mystère. Sur tous ces problèmes de l'immortalité vengeresse, la foi a des réponses, la raison n'en a pas; ou du moins celles qu'elle a ne sont ni précises ni satisfaisantes. Elle se voile éperdue devant les justices de Dieu.

1. *Les Horizons célestes.*

Donc, pas d'identité personnelle sans mémoire, pas de mémoire sans amour. Pour me ravir le souvenir de ce que j'ai aimé, il faut détruire tout mon passé, et pour m'empêcher d'aimer encore, il faut que j'oublie que j'ai aimé. L'éternité de mes affections semble donc être un élément de l'immortalité personnelle, la seule qui m'intéresse, la seule qui soit l'immortalité.

Est-ce tout? Pas encore. N'est-ce pas un principe évident que tous les caractères essentiels de la nature humaine doivent être conservés comme les conditions mêmes et les garanties de l'identité? Jusqu'où s'étend ce principe? Jusqu'où pouvons-nous l'appliquer sans déroger à la sévérité d'une sage induction, sans tomber dans d'indiscrètes puérilités? Pouvons-nous faire encore un pas dans cette voie de l'identité? Pourquoi non, s'il s'agit de préserver un attribut essentiel de la nature humaine? Et pour poser la question dans toute sa sincérité, l'identité est-elle complète, si la différence des sexes disparaît, si l'âme ne garde pas la spécialité de ses aptitudes et de ses innéités, s'il n'y a plus qu'un genre d'âmes au ciel, quand il y en a deux, si nettement tranchés, sur la terre? A supposer même qu'il n'y ait eu à la naissance entre deux âmes aucune différence originelle, la vie tout entière, telle qu'elle est réglée par la nature et par les mœurs, n'aura-t-elle pas mis pour toujours une distinction fondamentale entre l'âme d'un homme et celle d'une femme, et cette distinction si nettement prononcée

ne deviendra-t-elle pas un élément inaliénable de la personnalité future? Mais peut-on croire qu'une si profonde différence n'ait pas sa source plus haut? Je trouve dans *Terre et Ciel* quelques aperçus très-justes, qui n'auraient rien perdu à être plus simplement exprimés, sur ce contraste profond dans la manière de sentir la vie, de s'y poser, de s'y conduire, sur le système des oppositions et des prédominances qui se découvrent, d'un sexe à l'autre, entre les qualités et les dispositions de l'âme, sur cette qualité composée des nuances les plus fines du sentiment et de la raison, de la tendresse et de la force, de la retenue et de l'audace, de l'action et de la passion, qu'il faut bien se garder d'écraser sous l'appareil des définitions métaphysiques, et qu'il faut laisser à l'appréciation de quiconque a observé la vie humaine avec un sentiment vrai, avec goût. C'est, nous dit-on, sur les lois de ces nuances que repose le principe de la sympathie réciproque des sexes, *dont le jeu essentiel consiste à nous faire apercevoir dans autrui les prédominances inverses de celles qui nous caractérisent*, et à nous y attacher, parce que l'image qui prend ainsi naissance en nous à côté de la nôtre, complète celle-ci en s'y unissant, et nous charme sur tous les points par ses contradictions délicates. — Est-il donc si téméraire de croire qu'il y a dans le principe spirituel de notre être des différences caractéristiques dont celles du corps ne sont qu'une analogie, une correspondance, et qui se conservent même quand le corps est détruit?

Mais ce corps lui-même que le dogme philosophique de l'immortalité semble reléguer si loin avec un souverain mépris, il a été, pendant la vie terrestre, l'instrument principal, l'expression de notre personnalité, et si tout le corps périt, notre personnalité est-elle intacte? L'identité véritable n'est-elle pas en péril? Aucune doctrine n'a montré pour la personnalité de l'homme le même respect que le Christianisme, et le Christianisme, on le sait, professe explicitement la résurrection des corps. Sa doctrine, d'ailleurs, n'a rien de commun avec celle de la métempsycose, malgré d'apparentes analogies dont on a voulu abuser. La métempsycose rend un corps à l'âme, mais un corps tout différent de celui auquel elle a été unie; le Christianisme rend à la personne son propre corps, le seul qu'elle reconnaisse à chacun de nous. — La philosophie, il faut bien l'avouer, ne peut aller jusque-là sans s'aventurer dans un ordre de questions inaccessibles à la raison. Mais si elle ne peut rien pour établir rationnellement ce dogme, serait-elle pour cela dans son droit en essayant de le détruire? Un philosophe chrétien, M. Th. Henri Martin le nie, et l'un des plus curieux chapitres de son livre a pour objet de soutenir que les spiritualistes qui admettent la vie future sans prétendre la définir, pourraient se dispenser d'attaquer ce dogme et se tenir, sur ce point, dans une prudente réserve. Ces attaques ne sont nécessaires que de la part des adversaires de l'immortalité, ou bien encore de la part des sec-

tateurs de la métempsycose. Pour le spiritualisme pur, mieux vaut ne pas résoudre d'une façon absolue des questions de cet ordre. Sans doute, le dogme de la résurrection des corps étant donné par la théologie, la philosophie peut examiner quelles sont les conséquences de ce dogme et comment il se concilie avec les données positives de la science. C'est son droit, et M. Martin ne songe pas à le contester. Mais sa prétention, habilement soutenue, est que rien dans ce dogme de la résurrection n'est incompatible *à priori* avec la raison[1].

Voici l'un de ses arguments, résumé dans ce qu'il a d'essentiel, et qui s'inspire heureusement d'une idée de Leibnitz. Séparée de cet organisme visible et tangible qui constitue le corps humain, est-il impossible que l'âme garde un organisme plus subtil, qui est peut-être dès cette vie l'instrument de son action sur le corps? La philosophie, qui veut être sage, qui veut affirmer ou nier à bon escient, ne peut, sur ce point, rien affirmer et rien nier. — On prétend que le corps, rendu à l'âme par la résurrection, ne peut pas être identique avec le corps qu'elle animait autrefois et qui a cessé d'exister comme corps organisé. On a raison, s'il s'agit des molécules intégrantes de ce corps plusieurs fois renouvelé. Mais sait-on bien quel est le principe de l'identité des corps vivants? Réponde qui osera. Ce qu'il y a de certain, c'est que ce principe ne con-

1. *La Vie future*, chap. VIII.

siste pas dans l'identité complète et persistante des éléments de la matière. Quel est ce *quelque chose* qui persiste dans le chêne depuis sa germination à travers toutes les périodes de sa végétation, dans l'insecte à travers tous ses développements et toutes ses métamorphoses, dans le corps humain à travers toutes les phases de son existence, constituant à la fois la nature spécifique et l'individualité des corps vivants? Ce *quelque chose* est réel; car la nature spécifique et l'identité individuelle persistent bien réellement dans ces corps. Mais ce *quelque chose*, qui n'est pas la matière changeante du corps, est indéfinissable pour nous; il échappe à toutes nos investigations; nous ne voyons de lui que ses manifestations, sans pouvoir saisir la cause permanente des phénomènes variables. Nous pouvons conjecturer seulement que ce principe est impondérable, puisqu'il n'est ni détruit ni altéré par le renouvellement successif, mais complet, de toute la matière pondérable du corps vivant. Or, puisque parmi les corps vivants il y en a qui sont unis à des âmes intelligentes, qui nous prouve que ce principe ne puisse pas être dans un certain rapport avec l'âme, que ce rapport ne puisse pas se maintenir ou se rétablir après la mort apparente, et que ce même principe ne puisse pas survivre à la dispersion totale de la matière, aussi bien qu'il survit au renouvellement incessant et total de cette matière pendant la vie? Qui nous prouve que ce même principe, par la volonté du Créateur, ne puisse pas, dans son union constante

avec la même âme, devenir un jour l'agent de la reproduction du corps détruit? Ce ne sera pas la même matière, sans doute, qui constituera le corps ressuscité. Mais y a-t-il jamais, même pendant la vie, un ensemble fixe de molécules matérielles? Ce n'est pas ce flux et ce reflux de la matière qui constitue le corps. Il n'en est que la partie apparente et phénoménale. La substance vraie du corps, c'est ce mystérieux principe d'identité qui en conserve la forme immuable et l'impose à la matière mobile.

On demande ce que peut devenir ce principe entre le jour de la mort et le jour de la résurrection? Voici une hypothèse qui n'est pas nouvelle, puisque Leibnitz a pu en trouver le germe chez les néoplatoniciens. Vous êtes libre de supposer avec lui que le principe de la vie physiologique est impondérable, mais non incorporel, et que l'âme reste unie à ce principe, tandis qu'elle est séparée du corps pondérable et visible[1].

Cette thèse placée sous les auspices de Leibnitz, tend à prouver que le dogme de la résurrection n'implique aucune impossibilité ni aucune contradiction qui doive le faire rejeter *à priori* par la

1. Cette idée d'un *corps principe* ou d'un principe impondérable, quoique non incorporel, se rencontre très-souvent chez Leibnitz : « Non est necesse ad animæ immortalitatem tuendam, ut sit substantia separata, potest enim semper induta manere subtili corpore, quale ego etiam angelis tribuo. »

(*Epistola Leibnitii ad Bierlingium*, janvier 1713, etc., etc.)

philosophie. C'est assurément la dernière démarche de la raison en pareille matière.

C'est par le sentiment que l'auteur des *Horizons célestes* traite cette grande question. Résurrection, relèvement! mot admirable. « Ce matin-là, mon bien-aimé se relèvera lui-même et point un autre. Ce n'est pas une création nouvelle, c'est un relèvement. Dieu, à la place du mort chéri dont mon cœur garde l'image, Dieu ne me donnera pas quelque être inconnu; non, Dieu le relèvera, lui que j'aime, et mon espoir ne sera pas trompé. Parmi cette cendre, ô vertu des compassions de mon Dieu! un germe, visible pour lui seul, renferme la vitalité que je croyais à jamais éteinte. Comme le grain de blé enfoui dans le sillon, aux premières pluies sort de la poussière, verdoyant, plein de jeunesse, et charme mes yeux et m'enchante le cœur; ainsi, revêtu de son corps rendu glorieux, incorruptible, pareil à ce Jésus qui se releva jadis, mon bien-aimé se relèvera. » Laissons là ces mystères. Ne cherchons pas à comprendre ce qui dépasse visiblement la condition humaine de l'entendement Gardons-nous surtout de cette curiosité un peu indiscrète qui préoccupe l'auteur des *Horizons célestes* et qui le pousse à se demander par quel art telle figure désastreuse de sa connaissance pourra être, au jour de la résurrection, revêtue d'une immortelle beauté. A cette seule question, on serait tenté de soupçonner une femme dans l'aimable et poétique écrivain, si déjà on ne l'avait reconnue. Mais on se

souvient que saint Augustin lui-même n'a pas résisté à l'attrait de ces petits problèmes de boudoir mystique, et qu'il nous a promis pour notre corps toutes les réparations compatibles avec la conservation de son identité. Il nous assure que la maigreur et l'embonpoint seront équitablement corrigés, et que le divin artiste, sans refondre son œuvre, la retouchera légèrement pour l'éternité.

La philosophie est fort dépaysée dans cet ordre de questions. Elle a hâte de les fuir. Les détails de ce genre lui font peur, et ce n'est pas sans raison. Tout ce qu'elle peut fournir à l'impatience de l'esprit, c'est quelque belle induction sous forme d'image.

La vie future développera tous les éléments de réalité et de perfection que notre nature contient. Elle dépassera infiniment les bonheurs inquiets et les joies précaires de cette vie. Ce sera une vie entièrement et complétement nouvelle à laquelle rien en ce monde ne peut nous préparer. C'est par des analogies surtout que la transition étonnante de cette vie à l'autre a été de tout temps expliquée. Platon nous dit[1] que l'âme s'offre à nous dans la vie présente comme Glaucus le Marin, après son long séjour dans la mer; mais transportez-la dans le monde supérieur de la science et de la vérité, on verra ce qu'elle peut devenir

1. *République*, liv. X, p. 273, traduction de M. Cousin.

quand elle s'élèvera par ce noble élan du fond des flots qui la couvrent aujourd'hui, et se débarrassera des cailloux et des coquillages qu'amasse autour d'elle la vase dont elle se nourrit. On connaîtra alors la vraie nature de l'âme et quelle est sa divine essence. Nous rencontrons une image analogue dans M. Jean Reynaud. Figurons-nous un être aveugle et sourd, habitué à ramper péniblement sur la vase, au fond de l'Océan, jetons-le subitement au milieu des splendeurs de la nature vivante; et de quelque intelligence supérieure qu'il nous plaise de douer pour un instant cet obscur enfant des eaux, demandons-nous s'il était possible que dans sa précédente demeure il eût jamais conçu la moindre idée des merveilles que le monde futur étalera devant lui, et qu'un simple changement de lieu, comme du fond de l'Océan au rivage voisin, suffisait cependant pour mettre en sa présence.

Une célèbre comparaison du *Talmud* rend la même idée sous une forme plus saisissante encore. La mort est un mystère comme l'enfantement. Si de ce néant, qui est le germe dans le sein de la mère, un être peut sortir, qui, avec le temps, devient un objet merveilleux, un monde en raccourci, à plus forte raison, de la mort du tombeau, où ce *microcosme* semble s'engloutir, sortira un être plus merveilleux encore. Si l'on disait à l'enfant, dans le sein de sa mère, qu'on va déchirer les enveloppes qui le protégent, détruire tout ce qui l'entoure et les con-

ditions qui paraissent indispensables à son existence, il regarderait comme une mort douloureuse l'acte qui l'arracherait au sein de sa mère et il gémirait. Et pourtant, quand est venu le moment de la séparation, quand l'enfant a quitté le petit monde où il vivait et qui est mort désormais pour lui, il commence une plus belle, une plus noble vie, doublement noble par la raison et par la liberté. Cette seconde vie n'est, à vrai dire, pour lui qu'une conception nouvelle et le mystérieux travail d'un autre enfantement. Au lieu du sein maternel, il a le monde; il n'a plus neuf mois, mais de nombreuses années à vivre. Il trouve au dehors et en lui-même tout un monde d'idées. Mais la même voix retentit de nouveau à ses oreilles; elle lui dit: « Il te faut encore mourir! » Mort, tombeau, destruction, quelles pensées amères! Mais la suite de cette seconde mort, c'est une vie plus belle encore, plus noble, plus délicieuse; c'est un pas de plus, le pas décisif et suprême vers des perfections qu'il n'avait pas pressenties[1]. Cette analogie est plus qu'une grande image : c'est toute une démonstration de la réalité et de la perfection de la vie future qui recueillera notre âme au sortir de ce monde, comme la vie actuelle l'a recueillie au sortir du sein maternel.

Par ces belles et fortes images, la philosophie

1. *L'Immortalité de l'âme chez les Juifs*, par le docteur Brecher, traduit par Isidore Cahen.

prépare l'esprit humain à des descriptions splendides de l'immortalité; mais comment remplit-elle cette attente qu'elle sait si bien exciter?

Certes, ce ne sont pas les mystiques, ce n'est pas le P. Gratry qui nous donnera de grandes précisions sur la question. Je ne prétends pas que ceux qui auront lu le cinquième livre de *la Connaissance de l'âme* soient fort avancés par cette lecture et qu'ils sachent désormais à quoi s'en tenir sur les conditions futures de leur immortalité. Il y a même telle idée qui les comblera d'étonnement. Par exemple, quand l'auteur cherche quelle pourra être la forme définitive et stable de l'univers transfiguré, j'avoue que son hypothèse peut paraître bizarre. Il ne nous propose rien moins que d'habiter le monde par sa face intérieure, non plus par le dehors. Ce monde sera éclairé et vivifié non plus seulement par un point extérieur, non plus même par son auréole, mais par son centre, et cela, je suppose, pour deux raisons : la première, c'est que ce tableau ressemble à une des demeures célestes décrites par sainte Thérèse; la seconde, c'est que cette forme dernière de l'univers est comparable à l'état parfait de l'âme, qui est de vivre par le dedans au lieu de vivre par le dehors. — Tout cela est assez étrange, j'en conviens. Il y a là excès de ce symbolisme mystique dont s'enivre parfois cette imagination, une des plus belles de ce temps. Mais ayez le courage de traverser les premiers étonnements; laissez de côté ces pages qui, au fond, ne sont

que de splendides métaphores poussées à outrance, abandonnez-vous à ce torrent d'idées et de style, je ne dis pas que vous arriverez à comprendre la vie future, Dieu me garde de le penser! mais vous y recueillerez je ne sais quelle impression d'immensité et de lumière. C'est un poëte. Il tirera de leur torpeur toutes vos énergies secrètes; il précipitera votre pensée dans les abîmes étincelants. Il ne vous décrira pas l'immortalité, il vous en donnera un pressentiment. Je choisis au hasard et j'abrége une de ces pages qui me donnent, quand je les relis, le frisson de l'infini : « En contemplant, par les yeux de l'esprit, ce beau vaisseau qui est la terre, je vois d'abord que nous sommes en marche; mais je ne sais où tend la marche et dans quel port elle doit s'arrêter. Y a-t-il un pilote? et s'il y en a un, où conduit-il notre navire? Je me demande aussi pourquoi notre navire tourne autour du soleil comme autour d'une île de lumière; et, en même temps, je m'aperçois que le vaisseau qui nous emporte ne vogue pas seul : j'en vois sept autres.... Le céleste Océan qui nous porte est si parfaitement délicat, que le mouvement de chaque navire influe sur les mouvements de tous; et cependant nous sommes si loin qu'à peine si nous pouvons nous voir. Mais que portent donc ces navires? comment leur sort se lie-t-il au nôtre? Dois-je croire qu'ils sont vides? cette île est-elle le port? — Souvent je serais tenté de le croire, et cependant je crois savoir aussi que ce centre de lumière et de force n'est lui-même qu'un

navire énorme qui nous emporte par sa puissance à travers le céleste Océan.... Mais voici bien un autre prodige.... Je vois d'autres pléiades pareilles composées de millions de soleils dont l'ensemble n'offre à nos yeux qu'une imperceptible tache dans le ciel. Tout cela marche, tout cela vogue comme nous, tout cela vit dans la vicissitude de continuelles révolutions. Et sur les mondes que nous connaissons, sur celui que nous habitons, ces périodes sont le jour et la nuit et la succession des saisons, et signifient et même produisent ces deux fondamentales opérations de la nature : la vie, la mort, ces deux extrêmes que tous les êtres poursuivent et fuient, et qui forment comme la succession des flots qui nous emportent.... O divin pilote! qu'est-ce que tout cela? N'y a-t-il point de terre où l'on demeure et où l'on vive? N'y a-t-il donc que des navires qui passent, et dans ces navires mêmes des existences qui naissent et meurent, des âmes qui, unies à des corps, paraissent et disparaissent aux yeux, avec les corps qui passent et se corrompent?... Nous direz-vous, divin pilote, ce qu'est tout ce passage, cette immense traversée et son but? Vous avez dit que notre race ne passera pas toujours de la vie à la mort, mais s'arrêtera dans la vie. Eh bien, y a-t-il donc une terre pour la vie stable, sans vicissitude et sans fin? où est le lieu de la vie pleine, le lieu de l'immortalité? »

Ainsi il cherche, à travers la poussière errante et lumineuse des mondes, le lieu fixe; à travers

le mouvement et la mort, le repos et la vie. Il ne peut souffrir l'inanité d'un ciel et d'une éternité sans forme, sans couleur, sans rayon, qui ne lui semble qu'un calque froid, un souvenir abstrait de la vie passagère. Je l'ai dit, c'est un poëte, le poëte du ciel, comme M. Jean Reynaud est l'utopiste de l'immortalité. La question des conditions de la vie future reste entière après eux. L'un nous livre ses *Méditations* religieuses, l'autre ses beaux rêves épiques dans les planètes. Et pourtant, ni de l'un ni de l'autre l'œuvre n'aura été inutile. Ils auront tous les deux donné à cette génération positive et blasée la sensation de la grandeur.

En regard de ces songes enchantés, que nous promet la philosophie spiritualiste, réduite à elle-même? Un peu plus, un peu moins, voici tout ce qu'elle nous offre : nous ressuscitons dans toute notre âme; elle conserve après la mort ses facultés essentielles, mais dans des conditions toutes nouvelles. Comme elle est affranchie de tout lien corporel et que le temps de ses épreuves est passé, elle n'a plus de lutte à soutenir et toutes ses facultés s'appliquent directement à leur objet sans être détournées par les douleurs et les défaillances de la vie mortelle. Notre cœur qui a tant aimé et des objets si divers, si fragiles et si indignes, n'aimera plus que Dieu; notre esprit, débarrassé de toutes ses inutilités et de toutes ses chimères, ne pensera plus que l'éternelle vérité, et notre amour et notre intelligence, ayant trouvé l'objet qui

leur est propre et le possédant pleinement, nous rempliront de tout le bonheur que comporte un être fini. Nous n'aurons plus qu'une seule idée et qu'un seul amour. Notre liberté sera d'autant plus parfaite que nous ne connaîtrons plus la lutte entre les passions ennemies. Tout notre être pacifié, réconcilié avec lui-même, tendra de toutes ses forces vers Dieu[1].

Voilà les félicités que la philosophie nous promet. Je sais bien qu'en réclamant davantage, je m'expose à de sévères critiques. On nous le dit assez clairement. Si nous reprochons à la philosophie la pauvreté de ses promesses, c'est que nous ne savons rien penser et rien imaginer sans mettre dans nos conceptions le corps et les instincts du corps. Si ces doctrines, purement spiritualistes, nous semblent vagues, c'est peut-être parce qu'elles sont spiritualistes; prenons garde que le besoin de rendre l'idée du ciel plus précise ne soit le désir de le rendre plus matériel. — A qui donc, pourtant, suffira cette immortalité dont l'éloquence même ne parvient pas à dissimuler les perspectives abstraites et mornes? Ce n'est pas la stérilité de la philosophie que j'accuse, c'est la limite de la raison qui se fait ici cruellement sentir. Il semble bien que la destinée de l'âme après la mort, les conditions, la forme de l'immortalité, soient des objets inaccessibles à l'entendement humain. Dès qu'on veut

1. Jules Simon, *la Religion naturelle*, 3e part.

les décrire, on dirait que la langue s'appauvrit. En Orient on ferait là-dessus un apologue. On raconterait qu'autrefois, dans la ville d'Alep ou de Bagdad, vivait un marchand qui possédait un trésor d'un prix incalculable, mais sous la condition formelle de ne le compter jamais. S'il ouvrait la cassette magique, les pièces d'or devenaient des feuilles sèches, les diamants se changeaient en charbons et le riche marchand devenait pauvre. — La philosophie a son trésor aussi, un trésor d'une valeur infinie, la foi à l'immortalité. Mais qu'elle n'essaye pas trop curieusement de compter les perfections de la vie future et d'en décrire les délices; dès qu'elle veut le faire, ces perfections se glacent, ces félicités se dessèchent entre ses mains et le trésor magique s'évanouit.

III

Tenons-nous donc à l'essentiel. Revenons au certain, au solide, à l'absolu. Sachons renoncer, s'il le faut, à d'inutiles curiosités de détail. Mais restons inébranlablement attachés à cette croyance en la vie future qui seule fait que ce soit la peine de vivre. Résistons à la contagion du doute comme aux prestiges du panthéisme.

D'une part, on nous dit : Le problème de la vie future est une de ces questions inaccessibles à la raison que la curiosité humaine agite douloureusement sans la résoudre jamais. Mais qu'importe après

tout? Le devoir est clair. C'est la lumière de la vie. Suivez-la.

D'autre part on nous dit : Laissez à l'imagination la croyance vulgaire d'une vie future, localisée dans les espaces réels de l'infini matériel ou dans les espaces imaginaires d'un monde intelligible. Comprenez la vérité virile. Le ciel est dans votre pensée, rien que là. Vous êtes immortels par la pensée de l'éternité. Sacrifiez vos chimères. Perdre une illusion, est-ce donc perdre? Qu'importe que la vie future n'existe pas? Ne vous suffit-il pas de savoir que l'espèce, que l'ordre, que l'universel existent? Sachez goûter cet austère bonheur des forts : contempler l'ensemble des choses, le Tout.

Des deux côtés on ajoute : Notre morale est plus belle que toute autre, car elle est la seule qui soit désintéressée; ou plutôt la récompense qu'elle donne est la seule qui soit digne de la raison. Par le devoir vous vous sentez en harmonie avec l'ordre universel. N'est-ce pas assez? Promettre davantage aux hommes, c'est les traiter en mercenaires. Le devoir a tout son prix en soi et réalise seul toutes ses promesses.

C'est le rétablissement du Stoïcisme sur des bases nouvelles. Mais déjà une fois le Stoïcisme s'est proposé au genre humain, et le genre humain ne l'a pas compris, parce qu'au lieu d'un Dieu vivant et d'une fin précise, le Stoïcisme ne lui offrait que l'idéal d'une loi abstraite, sans aucun but ultérieur, parce qu'enfin, au lieu de régler et de diriger ses plus légitimes désirs, il les a étouffés.

Le Stoïcisme sera-t-il plus heureux, cette fois, sous les formes nouvelles dont on a revêtu l'austère et vieille doctrine? J'en doute. Certes, je reconnais tout ce qu'il y a de fier dans cette proclamation d'une vertu absolument gratuite, d'un devoir sans avenir. Je reconnais même qu'il y a quelques âmes assez fortement trempées pour se donner à elles-mêmes le spectacle de la loi, accomplie sans espoir, sans autre récompense que le sentiment d'une vague harmonie avec l'ordre. Mais combien y en a-t-il de ces âmes stoïques? Celles-ci, d'ailleurs, sont soutenues par le légitime orgueil de la doctrine qu'*il faut* réaliser, puisqu'on l'a si hardiment posée dans le monde. *Il faut* qu'elle vive, et elle vivra au moins dans ses créateurs. Mais cet appui du système manque aux autres hommes; et quelle force précaire croyez-vous qu'ils pourront tirer de cette loi abstraite qui nous gouverne, qui ne nous connaît pas, qui exige de nous les plus durs sacrifices sans nous payer du moins de son amour : loi muette, insensible, que nous devons adorer même quand elle nous brise, et qui ne saura jamais quelles victimes elle aura broyées, quels cœurs elle aura brisés?

Sortons de toutes ces abstractions, qui sont le rêve de la dialectique. La vie future est le couronnement de tout l'ordre moral; elle est possible, car il y a Dieu; elle est nécessaire, car l'homme mérite et souffre.

Le mérite et la souffrance, voilà ce qui me fait

immortel, voilà la vérité lumineuse, l'évidence devant laquelle pâlissent et s'effacent tous les fantômes de la logique abstraite; c'est l'éternel, l'indéracinable argument en faveur de la vie future; c'est lui qui revient sans cesse dans la pensée, dans l'entretien des hommes, dans la vie, sous la forme d'un raisonnement, mieux encore, d'une émotion, d'une protestation contre le sort, d'un appel inspiré à la justice de Dieu. C'est lui qui ne se laissera jamais détruire, ni chasser par l'impassible ironie et le mépris hautain de Hegel. Et toujours cet argument, cette émotion seront d'un effet irrésistible parmi les hommes : il y a des souffrances imméritées! — On nous dit : Mais les animaux aussi souffrent. — Sans doute; mais quelle différence avec la souffrance humaine, pénétrée dans toute son horreur par la raison, éternisée par la mémoire, prévue par d'infaillibles inductions, acceptée par la volonté comme une loi de l'ordre divin! Il semble que toutes les facultés humaines conspirent à donner à la souffrance trois caractères nouveaux : l'intensité, la durée, la moralité. On ne tient pas compte de cette différence essentielle quand on parle des souffrances des animaux.

La souffrance humaine, celle qu'on pénètre dans toute son étendue, celle qu'on accepte dans toute son horreur, celle qui arrive non-seulement imméritée, mais comme infligée au mérite dans ces conflits de la vie où le bon droit succombe, voilà

vraiment le gage de l'immortalité. Que d'existences qui contiennent à elles seules une infaillible promesse de la vie future! N'allez pas dire que la vie future est un rêve à cette jeune fille qui a donné à ce travail ingrat dont elle meurt, chaque minute d'une existence déshéritée, dans un coin oublié d'une froide maison. N'allez pas le dire à ce pauvre infirme, sur ce grabat où la misère l'a jeté et où son âme poursuit l'espérance dans quelques mots divins. Ne le dites pas non plus à ce juste trahi par le hasard ou vaincu par la force et qui voit son droit périr entre ses mains brisées. Ces douleurs, ces misères, ces ignorances, ces cœurs glacés par une vie plus froide que la mort, ces courages trahis, ces justes causes abattues, tout cela forme comme un cri déchirant et sublime de l'humanité vers un monde mystérieux. Ne faites pas mourir deux fois ces vaincus de la grande lutte humaine, ces blessés de la vie, en leur fermant ce refuge. Et ce n'est pas le bienfait d'une belle chimère que je réclame pour eux; non, c'est le droit offensé, c'est la dignité de l'humanité violée dans leur personne qui impose à Dieu cette réparation. Que sont tous nos théorèmes métaphysiques, nos abstractions laborieuses, nos efforts dialectiques, auprès de cette simple philosophie de la prière et de la douleur, de la résignation et de l'espérance, éternelle comme le gémissement de l'humanité?

Sans doute ce serait peu que l'immortalité fût nécessaire, il faut encore qu'elle soit possible.

Mais comment ne serait-elle pas possible, si Dieu existe? Il contemple ces pauvres créatures luttant et souffrant dans la vie. Lui ont-elles demandé l'existence? Pourquoi leur a-t-il imposé cette lourde tâche de vivre en leur donnant l'intelligence pour en comprendre tout le poids? Pourquoi a-t-il donné à notre cœur de si nobles et si impérieux désirs, pourquoi à notre raison un si vif et si fier élan vers le vrai? Pourquoi a-t-il fait briller devant notre volonté un tel idéal de grandeur morale et de sainteté? Tout cela ne me confère aucun droit, je l'avoue, si Dieu n'est que la loi impersonnelle et sourde de la dialectique. Mais tout cela a un sens, une portée, tout cela donne à l'homme un droit sur Dieu, si Dieu existe. Lieu commun! diront les esprits délicats, nourris de la substance et de la fleur de l'Idée pure. Qu'importe que ce soit un lieu commun, si c'est la vérité?

CHAPITRE VIII

LE SPIRITUALISME ET SES ADVERSAIRES

CONCLUSION

CHAPITRE VIII.

LE SPIRITUALISME ET SES ADVERSAIRES.

CONCLUSION.

I

On ne s'étonnera pas que nous venions exposer, au terme de cette discussion, nos motifs d'espérer que la philosophie spiritualiste, après une éclipse momentanée, reprendra son juste empire sur les âmes.

Nous voudrions, en même temps, dissiper quelques malentendus qui venaient à chaque instant, dans le cours de ce livre, obscurcir ou entraver la discussion avec nos adversaires, altérer le véritable aspect des questions philosophiques. Personne, que je sache, ne peut se plaindre qu'on tienne à établir nettement les situations.

Voici une première cause de malentendu qu'il importe d'écarter.

Il règne, dans notre pays philosophique, une singulière maladie, que j'appellerai l'idolâtrie des mots. Par une sorte de superstition, les plus hardis novateurs d'idées tiennent à conserver dans la langue à leur usage ces termes dont ils viennent détruire la signification et l'utilité. *Dieu*, *l'immortalité*, voilà des noms consacrés, qui de tout temps avaient une valeur déterminée, un sens très-net et très-arrêté. L'originalité des doctrines nouvelles consiste à donner une explication des choses entièrement contraire à celle que ces termes supposent et résument. On pourrait donc croire qu'abandonnant l'idée, ils abandonnent le mot, devenu comme ces noms inutiles et vagues des villes dont les ruines mêmes ont péri. — Il n'en est rien. On prétend sauver le mot des ruines de l'idée. On l'adopte, on l'habille à la nouvelle mode, on lui fait un sort dans le monde, on lui prodigue les soins les plus touchants, on l'entoure d'hommages. Telle est, on le sait, la singulière fortune de quelques-uns de ces termes que l'on s'attendait à voir bannis des nouvelles philosophies et qu'on y retrouve installés à la place d'honneur. Faut-il donc croire qu'il y ait une beauté absolue dans les mots qui les rende éternellement nécessaires, comme ces merveilles de l'art païen que le Christianisme naissant consacrait au nouveau culte? Mais si les mots ont quelque beauté, c'est une beauté d'emprunt et de reflet, celle de l'idée qu'ils représentent, celle du sentiment qu'ils réveillent dans les âmes. Sans l'idée, que sont-ils? Un

souffle d'air, le plus insignifiant des phénomènes physiques. Comment comprendre cette obstination à se servir d'un mot qui ne représente plus rien? — On pourrait supposer à cela divers motifs. Je ne veux en voir qu'un, le plus vrai, sans doute, puisqu'il est le plus noble. Il y a dans ce culte du mot, comme un culte posthume de l'idée, un hommage involontaire à la réalité de l'objet qu'on est venu détruire, un souvenir ému, qui est presque de la foi encore, de ce que l'humanité a si longtemps connu et adoré sous cette syllabe sacrée. J'aime à voir là comme une protestation secrète du sentiment qui s'obstine dans ses regrets contre la raison qui a frappé l'idole.

Mais voici bien autre chose. Par un contraste (peut-être plus apparent que réel), au même degré que l'idolâtrie de certains mots, se retrouve chez les mêmes écrivains, la peur de certains autres. La peur des mots, autre forme non moins singulière de la même maladie, autre cause non moins féconde de malentendus entre les critiques et le public.

Certes, si l'on a pu reprocher en d'autres temps à l'esprit français l'excès de sa timidité métaphysique, il est en mesure de prendre aujourd'hui une éclatante revanche, en prouvant que les plus redoutables extrémités de la dialectique hegélienne ne sont pas au-dessus de son courage. Pourtant, il lui est resté quelque chose de son ancien tempérament. Il n'a plus peur des idées; il les suit bravement jusqu'où elles veulent le mener, et sur l'autorité d'une déduction, il n'est pas de conclusion qu'il n'accepte

avec cette vaillance calme que soutient la dernière foi qui lui reste, la foi dans la logique. Mais s'il n'a plus peur des idées, il a encore peur de certains mots. Rien ne paraît révoltant à nos adversaires comme des désignations de ce genre : *matérialisme, athéisme, scepticisme, panthéisme*, désignations calomnieuses (nous dit-on), qui négligeant les nuances, altèrent complétement la physionomie des doctrines. On n'a pas assez de mépris pour les procédés vulgaires d'une polémique qui se permettrait de caractériser un système ou un livre par ces vieilles formules, appel brutal aux préjugés.

On pourrait répondre que ces formules n'ont pas l'intention d'expliquer un système, mais d'indiquer une tendance; qu'elles sont d'un emploi presque nécessaire pour faire entendre non le fin des choses, mais l'essentiel; qu'elles sont purement approximatives; que d'ailleurs ce n'est pas la faute de ceux qui les emploient, s'il y a des esprits bornés pour qui ces mots deviennent un texte à déclamation, de même que ce n'est pas la faute des novateurs, s'il se trouve des esprits étroits ou frivoles (il y en a dans tous les camps), qui prennent au pied de la lettre d'autres formules bien plus injurieuses, comme celles-ci : *la superstition, l'idolâtrie*, par lesquelles les croyances les plus nobles de la religion et de la philosophie s'étonnent d'être caractérisées et dénoncées au vulgaire. — On pourrait dire cela et bien autre chose encore. Mais enfin la protestation existe, il en faut tenir compte.

Ce scrupule n'est pas fait, assurément, pour faciliter la tâche de la critique, obligée de se tenir en garde contre toute formule générale qui lui serait reprochée comme une banale violence, contre toute définition approximative et abrégée qu'on accuserait de perfidie. On n'a pas, au-delà du Rhin, ces scrupules ni ces timidités. Max Stirner et Feuerbach n'ont pas peur des noms qu'on leur donne. Eux-mêmes au besoin signalent leurs doctrines par le mot propre. Ils ont le courage de leur situation. On est plus susceptible de ce côté du Rhin, sans doute parcequ'on est plus délicat.

Nos jeunes écoles ont encore une autre prétention. Elles aspirent à faire décréter à leur profit une sorte d'inviolabilité. Elles essaient de se créer je ne sais quelle situation privilégiée, en confondant leur cause avec d'autres qui sont chères à la France, avec la cause du progrès et celle de la liberté de penser. Cette prétention a fini par s'imposer à beaucoup d'esprits naïfs. Comme cette philosophie vient affranchir l'humanité intelligente des dernières formes de la servitude métaphysique ou religieuse, elle a l'industrie de faire croire qu'elle a pour auxiliaires naturels tous ceux qui ont à cœur les intérêts de la pensée libre, et pour adversaires les rétrogrades, les défenseurs de toutes les tyrannies. Manœuvre très-habile, en France surtout, où c'est là l'injure la plus redoutée. Manœuvre par intimidation qui manque rarement son effet. Il semble à entendre quelques-uns de ces écrivains, que seuls parmi

nous ils représentent, dans l'abaissement des esprits, l'honneur et le droit de la pensée libre.

Ne laissons pas cette prétention sans réponse. Ce qui caractérise la liberté de penser, est-ce donc nécessairement la négation immodérée ou le doute illimité? N'est-ce pas plutôt l'adhésion viril e la vérité, partout où on la rencontre, dans une parfaite indépendance à l'égard de toute tyrannie extérieure de pouvoir ou de secte? Cette liberté se reconnaît-elle, par hasard, à d'autres signes qu'à ceux-ci : l'affranchissement de tout mobile vulgaire, l'indépendance sincère de l'esprit? Et si cela est vrai, la critique négative et le scepticisme ont-ils le droit de s'arroger l'insolent monopole de la liberté? Le dogmatisme désintéressé n'est-il pas libre aussi et ne sert-il pas la même cause, d'une manière plus utile peut-être? Ce n'est pas la témérité des doctrines qui mesure la liberté de la pensée, c'est uniquement le désintéressement de l'esprit. Il en est à cet égard de la raison comme de la volonté dans l'homme. De même que le degré le plus élevé du libre arbitre n'est pas d'errer sans règle, mais d'aimer sa règle, qui est le bien, ainsi la perfection de la pensée libre n'est pas de nier toujours ou de suspendre toute affirmation, mais de chercher le vrai et de s'y attacher d'un cœur sincère, dans une complète indépendance de tout intérêt qui n'est pas celui de la vérité.

La liberté de penser n'est donc, à aucun degré, engagée dans ces nouveautés de doctrine, par cela

seul que ces doctrines sont plus ou moins hardies dans la négation. Elle n'y serait engagée qu'autant que les novateurs eux-mêmes seraient exposés, non pas aux coups de la critique, mais aux coups du pouvoir et que l'État prendrait fait et cause, comme en d'autres temps, dans ces matières qui ne relèvent que d'une juridiction, celle de la science. Mais à qui fera-t-on croire que l'État entrave telle ou telle opinion philosophique? La liberté spéculative est-elle menacée autour de nous? Qui pourrait sérieusement le soutenir? De toutes les libertés dont se compose la civilisation d'un peuple, c'est à coup sûr, et je m'en félicite, la liberté philosophique qui a le moins souffert dans nos épreuves politiques. Critiquer ces nouvelles doctrines par la science, les combattre avec la même arme qu'elles emploient si bien, l'opinion, ce n'est donc pas porter la plus légère atteinte à la pensée libre. Nous ne contestons à personne le droit de se tromper; l'erreur est le prix de la liberté. Mais nous ne reconnaissons pas à nos adversaires le droit de nous imposer leurs erreurs et leurs doutes comme la forme supérieure de la science désintéressée, comme le signe des libres esprits. Voilà ce que nous avons fait. Même dans cette mesure de polémique, nous ne sommes pas sûrs que ces adversaires très-irritables ne crieront pas à la violence de la pensée libre dans leurs personnes et dans leurs écrits. Quelques-uns de ces grands critiques ne souffrent pas la critique, et même quand elle se produit dans

les conditions de la plus complète indépendance, ils essaient d'exciter contre elle l'opinion. Mais quelle contradiction n'est-ce pas de dénier si violemment aux autres l'usage du principe qu'on invoque pour soi! Quelle dérision de toute justice, si au nom de la liberté, le premier droit de la pensée lui était interdit!

Qu'on ne vienne donc pas nous parler à chaque instant, comme on le fait, de la cause libérale que l'on prétend servir. Le libéralisme n'a rien à faire dans les questions de métaphysique. Osons l'en écarter, ce qui vraiment n'est qu'un acte du plus simple bon sens. Il serait plaisant que la manière de concevoir Dieu devînt une affaire de parti. Je sais ce que c'est qu'une politique libérale et j'y applaudis; j'ignore absolument ce que l'on voudrait dire si l'on me parlait d'une métaphysique libérale. Leibnitz n'avait pas pensé à cela en écrivant sa *Théodicée.*

II

S'il faut, pour soutenir la cause que nous avons embrassée, vaincre le respect humain, nous sommes aguerris. Il y a assez longtemps que cette cause est en butte aux railleries des nouvelles écoles. Osons nous y exposer encore une fois.

C'est une dure chose, pourtant, que de braver la philosophie critique. Elle tient en réserve pour les esprits étroits qui résistent encore à la liberté de ses

méthodes et à la largeur de ses vues une telle dose d'ironie, qu'il y a vraiment quelque courage à ne pas passer dans son camp avec armes et bagages. Se déclarer contre elle, c'est se juger soi-même, c'est tomber sous la loi du plus inexorable mépris. On a même inventé une théorie pour que le coup tombe de plus haut sur les esprits inférieurs. C'est la théorie du *dédain transcendant.* Dans une philosophie qui a pour objet de ravir aux intuitions de la raison comme aux aspirations de la foi toute réalité supérieure, c'est là un mot assez bizarre. Il n'y a plus rien de *transcendant*, pour elle, sauf le dédain.

A parler sérieusement, ces excès de polémique contre le Spiritualisme et ses défenseurs sont regrettables et ne donnent qu'une médiocre idée de la modestie et de la tolérance de ses adversaires. Il faudrait en finir avec ces expressions trop prodiguées d'une hauteur d'âme et d'intelligence qui se refuse à être discutée, à être jugée.

Acceptons de part et d'autre le combat, sans nous renvoyer mutuellement ces injures que se prodiguent les héros d'Homère avant d'en venir aux mains. Les libres controverses souffrent de ces procédés, les spectateurs en sourient. Nous nous gardons bien, quant à nous, d'imiter nos adversaires. Ils peuvent être sceptiques ou panthéistes, sans qu'il nous vienne à l'esprit la tentation de les rendre ridicules ou odieux. Ces désignations n'impliquent pour nous aucune idée qui répugne à une

discussion courtoise. Jusque dans les plus graves erreurs que nous combattrons, nous respecterons l'esprit philosophique, qui est la liberté. On devrait bien, dans le parti contraire, rendre la même justice aux spiritualistes, et ne pas supposer que, pour croire à l'âme immortelle ou au Dieu vivant, ils aient dû renoncer, au préalable, soit à la science, soit à la raison. Il faut qu'on le sache. Ni la hauteur ni la liberté de l'esprit ne sont préjugées par la hardiesse des négations. A ce compte, il serait trop aisé d'être un grand penseur. Ces attitudes, ces airs ne font plus illusion à personne. On fera bien d'y renoncer.

Sachons donc nous priver de ces revanches trop faciles, où le dernier qui parle a le médiocre avantage de la dernière épigramme. Laissons la petite guerre pour ce qu'elle vaut, et passons à quelques griefs plus sérieux qu'on élève contre le Spiritualisme. Ils sont de nature fort différente, selon le tour d'esprit et le tempérament de ses adversaires. Les uns lui reprochent de s'appuyer sur le sens commun, d'autres de s'appuyer sur la morale, d'autres d'invoquer le sentiment. Tout cela, paraît-il, est en opposition avec la marche scientifique d'une libre philosophie qui doit aller au but sans s'inquiéter ni des conséquences pratiques, ni des réclamations du cœur, ni des préjugés de la foule.

Avant de philosopher, nous dit-on, il faut faire table rase dans sa pensée, et rejeter loin de soi

toute préoccupation étrangère à la question que l'on traite. Il faut même oublier que l'on est homme, qui l'on est, dans quel siècle ou dans quel pays l'on vit. Ce n'est que dans des conditions d'indifférence absolue pour les résultats que la science peut sérieusement s'établir. Si elle se propose la justification du sens commun, elle s'altère et perd toute sa valeur aux yeux de la critique.

Le sens commun ne doit pas asservir la science, je le reconnais; mais un système de métaphysique qui renverserait les données essentielles du sens commun aurait-il beaucoup de chance, je ne dis pas d'être populaire, mais d'être vrai? Le sens commun n'est pas la raison développée, mais il est la raison implicite, dans ce qu'elle a de primitif, de fondamental. Le difficile, c'est de discerner ces données initiales de la raison des croyances accessoires et secondaires que l'imagination, le préjugé, l'opinion y ajoutent. Si délicate qu'elle soit, cette œuvre est-elle impossible? Nous ne le pensons pas. M. Jouffroy a essayé de définir le rôle du sens commun dans la philosophie, avec cette simplicité de style et cette modestie de ton que nous ne connaissons plus : « Le vrai, le beau, le bien, la nature des choses, tout l'objet de la philosophie, se révèlent continuellement, facilement, mais obscurément à l'humanité : de là ces notions vagues, ces croyances confuses, mais profondes, ces sentiments indistincts, mais puissants sur les matières les plus hautes, qui fermentent sourdement dans toutes les

classes de la société et la gouvernent à toutes les époques. De là le sens commun tout entier. » Puis, dans un parallèle intéressant, M. Jouffroy établit que la synthèse involontaire qui caractérise le sens commun précède l'analyse libre qui constitue la science; que le propre de la vie primitive, c'est l'étendue, le vague, l'obscurité; que le regard libre, au contraire, distingue, mais qu'il est étroit; que la science, si elle aperçoit clairement ce qu'elle saisit, n'aperçoit que des points, tandis que le sens qui n'a rien vu clairement, a tout vu.

Gardons-nous donc bien de demander au sens commun le critérium de la science; mais ne négligeons pas non plus les salutaires avertissements qu'il nous donne quand il répudie un système. Beaucoup de préjugés recouvrent mais n'étouffent pas un certain fonds de notions et de croyances qui sont l'écho immédiat et direct de la réalité dans notre intelligence. Le péril est grand de mépriser trop ces données primitives, qui sont une partie essentielle de notre nature. Le philosophe impassible, tel qu'on nous le représente, ne souhaite aucunement prouver le monde extérieur en étudiant la perception. Il a raison, et je reconnais que c'est là une situation nécessaire d'esprit pour que la science soit sincère. Ce qui n'empêche que si les conclusions de sa théorie vont directement contre la réalité du monde extérieur, il n'ait de grandes chances de s'être trompé, et tout grand philosophe qu'il soit, il y a fort à parier qu'il aura tort contre l'affirmation

spontanée du genre humain. En philosophie comme ailleurs, cela porte malheur de se moquer du sens commun.

J'en dirai autant du sentiment. Il n'y a pas, nous assure-t-on, d'influence plus pernicieuse en philosophie. Ici encore, il faut s'entendre. Si l'on se bornait à dire qu'il faut redouter l'entraînement, discuter l'enthousiasme, rechercher les faits, comment ne pas s'accorder avec des conseils si sages et d'ailleurs si peu nouveaux? Mais ce qu'on exige, au fond, ce n'est pas de surveiller le sentiment, c'est de l'exclure. Là est la nouveauté de la thèse; là aussi commencerait un dissentiment sérieux, dont nous ne pouvons qu'indiquer en passant l'occasion et la portée.

Que dans certaines questions, celles de la logique, par exemple, le rôle unique, exclusif, soit dévolu à la raison pure, sous la forme la plus rigoureuse, nous n'avons pas à y contredire; tout élan de cœur, toute émotion y seraient superflus autant que ridicules. Mais les sciences morales ne sont pas réduites à cet ordre de questions. En général on peut dire qu'elles ont pour objet, non l'abstrait, comme les sciences mathématiques, ni le concret, le réel sous sa forme mécanique, comme les sciences physiques, mais le réel, le vivant, sous une forme singulièrement mobile et complexe, l'humanité, ou sous la forme la plus élevée et la plus adorable de la réalité, Dieu. La philosophie a d'autres objets à poursuivre que des équations.

Elle a essentiellement à connaître de l'homme et de Dieu, de l'homme dans toutes ses puissances intellectuelles et morales, de Dieu dans sa réalité vivante. Dans cette entreprise, la plus difficile et la plus délicate que puisse se proposer la science humaine, ce n'est pas trop, pour la mener à bien, de toutes les sources de lumière que nous trouvons en nous. Si toute pensée suppose un objet, tout sentiment suppose un mobile, une réalité qui l'excite et le détermine. Faudra-t-il donc ne tenir aucun compte de ce mobile, de cette réalité qui se révèlent si clairement par leur action sur notre âme? Le cœur a ses pressentiments, et parce qu'il a ses amours, il a ses révélations.

Si cela est, si ces mots ont un sens philosophique comme ils ont un sens humain, on comprendra que la philosophie ne méprise pas ces moyens indirects d'information, qu'elle ne mette pas un inutile orgueil à se priver de cette lumière idéale que fait jaillir en nous une émotion en face d'un beau spectacle de la nature, dans une crise de la vie ou dans un de ces élans irrésistibles de l'âme, qui sont les grands moments de la vie psychologique. La passion ne doit pas faire la science; assurément non; mais un éclair d'intuition intellectuelle, se dégageant d'un sentiment vif, peut ouvrir à la science des horizons nouveaux, des perspectives inattendues que n'apercevront jamais les purs logiciens, ni les analystes qui passent leur vie à recueillir et à grouper des phénomènes. Les faits, voilà sans doute

l'éternelle matière de la science, en philosophie comme ailleurs. Mais ne sont-ils pas des faits aussi, des faits bien réels, profondément humains, ces ravissements de l'âme sollicitée par l'infini? Ne sont-ils pas des phénomènes, au même titre que ceux que vous classez et que vous numérotez, ces pressentiments si rapides et si profonds des grandes vérités, ces intuitions, si mystérieuses qu'on ne sait vraiment d'où elles nous viennent, où le sentiment se mêle si intimement à l'idée que Platon ne l'en séparait pas, unissant dans les vues profondes de sa psychologie l' Ἔρως et la Νόησις; dans lesquelles nous-mêmes nous aimons à voir un phénomène presque divin, je ne sais quel rayon qui descend sur nous, la grâce philosophique de la raison émue?

Voyez, par un exemple, le juste rôle du sentiment dans une philosophie vraiment humaine. Le Spiritualisme affirme, avec Platon, que Dieu agit sur notre âme par l'amour, comme sur notre raison par l'idée. C'est une vérité psychologique de la nature la plus délicate, que chacun peut observer sur soi. On ne prétendra pas apparemment que le phénomène religieux, dans sa pureté spontanée, soit le résultat d'un syllogisme. Eh bien! cette action sensible de Dieu sur le cœur de l'homme, si vous ne voulez pas la reconnaître, si vous la rejetez dédaigneusement parmi les rêves, si votre science intolérante n'en veut à aucun prix, elle en sera bien punie. Vous finirez inévitablement par ne plus croire

en Dieu et par résoudre son idée dans celle d'une vague Substance ou d'une Loi qui n'a rien d'aimable en soi, n'ayant ni l'intelligence ni l'amour, n'étant réellement pas Dieu. C'est que la foi en Dieu n'est pas et ne peut pas être uniquement la conclusion d'un théorème; elle est l'expression la plus haute de nos sentiments; elle sort de nos joies les plus nobles et de nos plus saintes douleurs; elle est le fruit de la vie.

Ainsi, selon nos adversaires, le sens commun n'apporte à la défense du Spiritualisme que des préjugés, le sentiment ne lui prête que des lueurs trompeuses; mais la morale du moins lui fournira-t-elle un point d'appui solide? Non certes, et ce serait une grande folie à nous que de compter pour la défense de notre cause sur cette harmonie préétablie entre les croyances spiritualistes et la discipline de la vie pratique. Leur convenance avec le bon ordre des sociétés excite au plus haut degré la verve satirique de nos adversaires. Ils accablent de leurs épigrammes les plus vives ces sages doctrines dont le triomphe est d'édifier les honnêtes gens et qui réjouissent les pères de famille.

Sur ce point, nous ne ferons qu'une observation. Il est certain que si vous n'admettez pas dans l'universalité des choses un plan combiné qui les embrasse toutes et qui ne soit que la Raison éternelle réalisée; si, à la place d'un ordre intelligent qui règle dans une harmonie certaine les rapports de tous les êtres, il ne règne qu'un ordre sourd, résultant du jeu des forces naturelles et de l'effort par le-

quel la nature tend à s'organiser, toute solidarité de la science avec la morale est incompréhensible, j'ajoute même que l'idée de la morale ne se conçoit plus. Mais si nous persistons à admettre qu'il y a de l'absolu à l'origine de toutes les sciences, parce qu'il y en a à la source de toutes les réalités, et que l'invisible univers des âmes, de la pensée et de la liberté, est réglé dans un accord éternel avec le monde où se déploient les forces physiques, dès lors il nous sera non pas seulement aisé, mais nécessaire de comprendre que la morale n'est pas une liaison arbitraire de notions indifférentes et isolées de l'ensemble des choses; qu'elle repose sur des principes comme toutes les autres sciences; qu'à son origine la plus haute, elle se confond avec la métaphysique elle-même; qu'à ce point de vue supérieur, tout s'accorde et se tient, tout s'unit avant la division des sciences spéciales, et que, par une conséquence forcée, telle idée philosophique qui aboutirait au renversement d'un principe moral ne saurait être la vérité.

Je ne veux pas pour cela que le savant, l'esprit tendu vers cet unique objet, n'ait souci dans ses méditations, que du plus ou moins de convenance de chacune d'elles avec la morale. Cette préoccupation exclusive ne manquerait pas de raccourcir ses vues et de fausser son esprit. Mais ce philosophe pour rire, s'il a existé jamais, n'existe plus que dans l'imagination de nos adversaires. Là comme ailleurs on intervertit l'ordre des termes dans la question.

Nous ne disons pas : « Telle doctrine est *vraie*, parce qu'elle est *bonne*. » Nous disons : « Elle est vraie, » et après avoir établi qu'elle est vraie, nous montrons qu'elle est bonne. Cela est bien différent, on en conviendra. Rien de plus légitime, après qu'une doctrine a été établie, que d'en faire ressortir les analogies secrètes avec le principe du devoir, avec le principe du droit, avec la liberté. On nous permettra de voir, dans cet accord, non une démonstration, mais une vérification. Ainsi se manifeste dans l'être sous toutes ses formes, et dans la connaissance par toutes ses lois, le même principe qui régit également ces formes et ces lois et qui les ramène à l'unité, l'Ordre.

Il n'est pas à propos de faire une longue réponse à cette objection devenue banale, mais qui parfois veut être blessante : « Votre philosophie, nous dit-on, est un dogmatisme officiel. »

Si l'on veut dire simplement que la doctrine spiritualiste est plus conforme que toute autre aux convenances et aux traditions de l'enseignement, parce qu'elle est en harmonie avec l'ensemble des croyances et des principes sur lesquels repose non pas telle ou telle forme politique, mais l'ordre général des sociétés humaines, on n'a pas tort. Le plus grand éloge qu'on puisse faire d'une civilisation, c'est de dire qu'elle est spiritualiste. En ce sens, nous consentons qu'on dise que le Spiritualisme est la doctrine qui s'accorde le mieux avec le principe social. Elle mérite d'inspirer les mœurs et les insti-

tutions d'un grand pays. Que si l'on prétend, comme on l'a parfois essayé, faire entendre autre chose par cette qualification, on substitue à la discussion loyale la tactique des insinuations. Nous n'avons pas à nous en occuper.

Le dernier grief, le plus considérable de tous, qu'on élève contre notre philosophie, c'est qu'elle manque d'originalité. Voici, sur ce point, quelques réflexions qui m'ont frappé par leur justesse et leur à-propos : « On n'a pas d'idée de la pitié avec laquelle de plus forts esprits regardent cette philosophie. Ils ont créé tout exprès pour elle une nouvelle branche de littérature, qu'ils appellent littérature philosophique... Le Spiritualisme est une honnête doctrine à l'usage de la médiocrité, quelque chose comme la poétique de Marmontel; on y a même les trois unités : Dieu, le libre arbitre, la vie future; avec le Spiritualisme on fait de la philosophie sans être philosophe, de même qu'avec la poétique de Marmontel on fait de la poésie sans être poëte; c'est le classique en religion, une représentation décente de formes vides. — On appelle hommes forts ceux qui renversent une chose qui est réputée solide, et j'ai entendu appeler tel ou tel sophiste un homme très-fort. Sans disputer cet honneur à ceux à qui on l'accorde, à prendre la question en général, cette manière d'apprécier la force me paraît assez contestable : lorsque quelqu'un s'attaque à un objet, celui qui le soutient est aussi fort que celui qui l'ébranle. Mais, dit-on, il faut quelque vigueur pour s'élever

au-dessus des opinions établies et découvrir les raisons qui les combattent; mais, répondrai-je, il faut aussi quelque vigueur pour creuser jusqu'au fondement de ces opinions et découvrir les raisons sérieuses qui les appuient, au lieu de se contenter de la coutume [1]. »

Soutenir des doctrines généralement reçues ne prouve pas qu'on soit dépourvu d'originalité, les combattre ne prouve pas qu'on en soit bien pourvu. Tout dépend des qualités d'esprit qu'on apporte dans l'attaque ou dans la défense. Il n'y a plus rien à innover, depuis longtemps, dans les grandes thèses de la métaphysique. Les conceptions fondamentales par lesquelles peut s'expliquer l'ensemble des choses se sont révélées de bonne heure à la raison humaine. On peut les varier indéfiniment; elles se retrouvent au fond de tous les systèmes. Que reste-t-il pour mesurer l'originalité d'un philosophe? La force qu'il montre en les développant, en se les appropriant, en liant ses méditations entre elles, en subordonnant les détails à l'idée principale, en un mot l'emploi qu'il fait de sa science et de sa raison dans la démonstration du principe choisi et dans le développement du système. Mais cela n'est pas interdit, que je sache, aux spiritualistes plus qu'à leurs adversaires. Chercher ailleurs l'originalité philosophique, c'est se payer d'illusions ou de mots. Du reste, pour qui entend la philosophie, la carrière est

1. M. Bersot.

assez vaste encore pour tenter les nobles ambitions de la pensée. Veut-on une preuve de ce que j'avance? Prenons un exemple dans la question qui fait l'objet de ce livre.

Si l'on écarte les moyens termes qui consistent à ne pas conclure et à donner alternativement des gages aux opinions les plus contraires, nous n'avons trouvé, en dehors du Spiritualisme, dans les variétés de la philosophie nouvelle, que deux manières de répondre au problème des origines :

Ou bien le monde s'explique par ses propres lois, se développe par le jeu fatal de ses propres forces ; il est sa cause à lui-même. C'est l'athéisme, si l'on se place au point de vue théologique ; c'est le Naturalisme, si c'est au point de vue cosmologique ; c'est l'empirisme, le Positivisme, si c'est au point de vue des méthodes.

Ou bien le monde est un vaste déploiement de formes et de phénomènes, qui manifeste, dans l'infini de l'espace et du temps, la Substance unique, universelle, la seule qui existe réellement. La matière et l'esprit n'ont qu'une existence phénoménale. Il n'y a pas de réalité en dehors de l'Être cosmique, lequel se développe par deux séries de phénomènes, ceux que distingue la sensation et ceux que perçoit la conscience. Une sorte d'intelligence confuse se manifeste dans ces évolutions ; mais c'est un pur instinct, mêlé au monde lui-même, immanent, une fatalité intelligente seulement par ses résultats, sans conscience, sans prévision du but qu'elle poursuit.

— Cette doctrine, selon les circonstances qui en déterminent les nuances extrêmement délicates dans les esprits, est le panthéisme — ou l'idéalisme.

Naturalisme pur ou panthéisme idéaliste, voilà donc les deux solutions auxquelles se ramènent toutes ces prétendues nouveautés des systèmes contemporains, quand leurs auteurs consentent à mettre quelque clarté dans leurs conclusions.

En dehors de ces deux solutions, je ne rencontre que le Spiritualisme, lequel admet au-dessus du Monde le Principe intelligent. Selon lui, la nature exprime par ses types et par ses lois, dans le monde des corps et dans celui des esprits, l'éternelle et divine pensée. Elle est, comme on l'a si bien nommée, l'ouvrière de Dieu.

Ainsi, sous quelque nom que l'on désigne les conceptions fondamentales qui divisent la philosophie contemporaine, il n'y en a pas un si grand nombre, trois au plus. Faut-il donc plus de force d'esprit pour choisir l'une des deux premières à l'exclusion de la troisième? Je ne le pense pas. Y a-t-il plus de nouveauté dans l'une que dans l'autre? Je le nie formellement.

Pour réduire à leur valeur quelques prétentions imprudentes à la grande originalité, qu'on nous permette un retour vers les commencements de la philosophie grecque, vers cette brillante époque où l'esprit humain eut pour la première fois conscience de lui-même, de ses efforts et du but qu'il poursuivait. On verra que les conceptions princi-

pales qui partagent aujourd'hui les philosophes sont précisément celles qui se sont spontanément offertes à la raison, dans son premier essor vers la vérité. Toutes les trois sont contemporaines de la philosophie, en Grèce.

Dès que le problème des origines se posa devant l'esprit humain, les uns, les Ioniens, le résolurent dans le sens d'une philosophie de la Nature, d'une physique universelle; les autres, les Éléates, dans le sens d'un panthéisme idéaliste qui nia la réalité de la matière pour ne plus considérer l'Être cosmique qu'au point de vue de la raison, comme l'Unité absolue, seule réalité. Dès les premiers efforts de la spéculation philosophique, les deux solutions sont entrevues, vaguement d'abord, puis, par un rapide progrès de la raison, acceptées dans toutes leurs conséquences, intrépidement soutenues et développées avec toutes les ressources de la dialectique naissante.

Le Naturalisme de nos contemporains n'a presque rien ajouté à la conception qui fait l'originalité de l'école d'Ionie : la considération exclusive de l'unité matérielle, qui est à elle-même le principe de sa propre substance et sa cause. Déjà même, parmi les Ioniens, nous voyons se marquer les deux tendances qui divisent aujourd'hui le Naturalisme : les uns expliquent les formes variées, la naissance et la vie des êtres par le développement d'une force unique, par les évolutions d'un élément primordial qui se dilate ou se condense; c'est le point de vue dynamiste de

la nature. — Les autres réduisent toute explication du monde à des changements mathématiques de figure et de distance dans les éléments primitifs de la matière, les atomes; c'est le point de vue mécaniste. Les uns et les autres s'accordent sur ce principe fondamental, que le Monde existe en soi et par soi et qu'il suffit de la notion très-simple des éléments qui les constituent et des lois mathématiques qui le régissent pour se rendre compte des phénomènes les plus compliqués de la vie universelle.

Le panthéisme idéaliste a-t-il innové davantage dans la grande thèse métaphysique des Éléates? Je ne parle bien entendu que de la conception fondamentale, du principe le plus général du système. Je ne le pense pas. Ni Spinoza, ni Hegel, ni aucun de nos contemporains n'ont saisi avec plus de force et contemplé d'une vue plus ferme que Parménide l'Unité absolue, non plus matérielle comme celle des Ioniens, mais rationnelle; la Substance placée au-dessus de tout changement, l'Être qui est, parce qu'il est un, dans son opposition avec le non-être, avec ce monde de l'apparence et du changement qui n'existe que pour les sens, non pour la raison, et qui véritablement n'est pas. Cette affirmation de l'Être ou de l'Unité, *non selon la matière*, comme dit Aristote, *mais selon la raison*, immobile dans le temps et dans l'espace, parfaitement homogène, étrangère à toute différence, égale à elle-même, indivisible, de ce *tout où l'être partout touche à l'être*, de cet être

qui n'a même aucune relation avec lui-même, parce qu'il se distinguerait de lui-même et perdrait son unité; la négation inexorable du témoignage des sens, des données expérimentales, des réalités sensibles; n'y a-t-il pas là tous les traits de l'idéalisme et n'est-ce pas déjà un prodigieux effort pour concevoir le principe des choses dans son absolue simplicité?

La physique matérialiste de Démocrite, le panthéisme idéaliste de Parménide, voilà les deux grandes solutions qu'on nous oppose encore aujourd'hui. On nous a rendu avec éclat, de nos jours, la philosophie empirique de la Nature et la sévère doctrine de l'Unité rationnelle. Nous avons vu renaître parmi nous, avec un vif éclat, avec les ressources accumulées de l'expérience humaine pendant vingt-trois siècles, avec les idées nouvelles, fruit du progrès scientifique, les pères de la philosophie grecque, Démocrite et Parménide. Espérons qu'après la première surprise, la raison, un instant troublée, reviendra, à ses véritables instincts, à ses principes, à sa vraie nature, et qu'elle se reconnaîtra encore une fois elle-même dans le Spiritualisme, avec la même joie qu'elle s'y reconnut autrefois, quand Anaxagore vint la rappeler de ses belles chimères à la vérité plus belle que toutes les chimères.

« Le jour où un homme vint dire qu'il y avait dans la nature une intelligence qui est la cause de l'arrangement et de l'ordre de l'univers, cet homme

parut avoir seul conservé sa raison au milieu de la folie et de l'ivresse de ses devanciers. » C'est d'Anaxagore qu'Aristote parle dans ces termes magnifiques. Rien de plus simple, en effet, rien de plus conforme aux grands instincts spiritualistes et à la raison humaine, que cette conception d'Anaxagore, la première expression réfléchie du spiritualisme philosophique : « Dans le mélange infini des choses, le mouvement n'existe pas ; cet *infini* matériel ne saurait se donner le mouvement ; il se ferait en quelque sorte équilibre à lui-même. Quel est le principe qui va donner le branle à la masse confuse des éléments, et par le mouvement distinguer les choses les unes des autres, les distribuer, ordonner l'Univers ? Ce n'est pas le Hasard, ce n'est pas le Destin, autant de mots vides de sens, c'est l'Intelligence, c'est la Pensée. Πάντα χρήματα ἦν ὁμοῦ, εἶτα Νοῦς ἐλθὼν αὐτὰ διεκόσμησε. Toutes choses étaient confondues. La Pensée vint, qui les sépara et créa l'ordre. » Je ne connais rien de plus beau, si ce n'est la parole de la Genèse : « Que la lumière soit, et la lumière fut. »

Certes toute la théodicée spiritualiste n'est pas là. La conception d'Anaxagore ne va pas au-delà du Dualisme. La Pensée divine ne crée pas la substance de l'être ; elle lui imprime seulement sa forme, elle met dans l'infini matériel, à la place du chaos, l'ordre. Mais déjà l'idée de la Cause est posée dans la philosophie, l'idée de la vraie cause, qui n'est pas l'unité matérielle des Ioniens, ni l'Être

abstrait, idéal, purement rationnel des Éléates, mais la Pensée, Cause intelligente, distincte de ses effets, l'immortelle Raison, non la raison mathématique des choses, mais la Raison suprême, existant en soi, ayant conscience de soi, se marquant à elle-même un but qu'elle poursuit et qu'elle atteint. Anaxagore conçoit du même coup la Cause, la Pensée, mère de l'ordre, l'Esprit divin. Ces grandes idées, la causalité, l'intelligence de Dieu, sa spiritualité, naissent ensemble et se trouvent associées dans le temps, comme elles le sont dans la logique de l'esprit humain.

Ainsi nous avons retrouvé dans les obscurités de la philosophie naissante, en Grèce, les conceptions fondamentales qui nous divisent dans le redoutable problème des origines. Il n'y a pas plus d'originalité, ce me semble, à recommencer Démocrite ou Parménide, qu'à reprendre l'idée d'Anaxagore, et à en pousser les applications aussi loin que le permettent la rigueur croissante des méthodes et les données de plus en plus complexes des sciences.

Que faut-il conclure de ce que nous venons de dire ? c'est que Démocrite, Parménide, Anaxagore, ont saisi, dès le premier élan de la raison réfléchie, les trois principes par lesquels on a tenté d'expliquer l'origine des choses : la Nature, la Substance idéale de l'Univers et la Pensée divine ; c'est encore que ces trois conceptions sont plus naturelles que toute autre à l'esprit humain et lui sont suggérées presque inévitablement par sa constitution même, dès qu'il

se met à réfléchir. Ce qui ne veut pas dire que ces trois conceptions ont la même légitimité, qu'elles valent autant l'une que l'autre; mais qu'elles se présentent immédiatement à la raison, dès que la raison veut savoir d'où vient le monde, où il va; que l'esprit a son cercle fatal de solutions, d'où il ne sort pas; qu'il n'y a ni variété illimitée, ni absence de loi dans la manière de se tromper; qu'il y a une logique et un ordre dans l'invention de l'erreur comme il y en a dans la découverte de la vérité; enfin que l'originalité ne dépend pas du choix d'une solution plutôt que d'une autre, dans le cercle où se meut l'esprit humain, mais uniquement de la vigueur de pensée avec laquelle on s'en empare, de la solidité des raisons que l'on donne pour justifier le choix que l'on a fait, et de la fécondité des conséquences que l'on en tire dans l'explication du monde et de la vie.

III

Osons donc, reprenant la pensée d'Anaxagore et la complétant, osons donner la définition spiritualiste de Dieu, en regard de celles qu'on nous oppose et qui, à notre sens, le suppriment. On nous somme de nous expliquer sur ce mot dont le sens vague et complexe prête, dit-on, à tant d'interprétations différentes. Pourquoi n'accepterions-nous pas la sommation qui nous est faite?

Cette définition sera la conclusion toute naturelle de ce livre.

Disons d'abord ce que Dieu n'est pas. Il n'est pas cet Être cosmique, dont on nous parle, substance de tous les phénomènes et de tous les individus dont se compose l'univers. Substance ou totalité des phénomènes, ce Dieu n'est que le Monde et ne s'en distingue d'aucune façon. Nous voilà en plein panthéisme, et dans le panthéisme le plus grossier. D'ailleurs ce Dieu qui se réalise dans la Nature en a toutes les imperfections. Comment adorer l'imparfait? Cela répugne.

Il n'est pas cette Loi géométrique des choses, cette Formule génératrice des phénomènes qui les explique et dont on dit, à cause de cela, qu'elle les produit, ce principe aveugle de l'ordre universel qui ne serait, à le bien prendre, que la nécessité mathématique des actions et des réactions des forces contraires, mise à la place du Hasard ou du *Fatum* antique. Une Loi, une Formule, la Nécessité mathématique, rien de tout cela n'est un être, et un Dieu qui n'est pas un être, pour nous n'est pas Dieu.

D'où il suit également que Dieu n'est pas davantage cette Perfection souveraine, cet Absolu du beau, du bien, du vrai, que l'on célèbre avec magnificence, si l'on veut que cette Perfection, cet Absolu ne soient qu'un pur Idéal de la pensée. On nous dit qu'il faut de toute nécessité, si Dieu est perfection, qu'il n'existe pas; que réalité et perfection répugnent entre elles; qu'il faut consentir ou que Dieu ne soit

qu'une abstraction, ou, s'il existe, qu'il ne soit pas idéal. Nous avouons franchement ne rien comprendre à cette prétendue nécessité. Il n'y a, selon nous, de contradiction qu'à prétendre douer un pur Idéal de la plus chimérique et de la plus inutile des divinités.

Dieu ne sera pas davantage cet Être pur par lequel Hegel veut que tout commence et que l'analyse trouve identique au néant. Il ne sera ni ce principe indéterminé qui se développe par la contradiction, ni cet *esprit absolu* qui est le terme du mouvement dialectique. Il y aurait égale contradiction à appeler Dieu cet Être, vide de réalité, que Hegel pose au commencement des choses et cet absolu qui est le dernier résultat de l'universel *devenir*. Non, Dieu ne peut pas être réduit à cette misérable alternative, ou d'être ce qu'il y a de plus imparfait à l'origine, ou d'être la conclusion dernière et le produit de la Nature.

Nous rabattrons-nous sur quelque conception facile à saisir au moins pour l'imagination; ferons-nous de Dieu le type simplement agrandi de l'âme humaine? Mais il y aurait péril à trop insister sur de pareilles analogies. Concevoir Dieu comme une âme semblable à celle que nous connaissons par sa nature et par ses facultés, élevées seulement à un degré supérieur, ce serait s'exposer à un sérieux grief d'anthropomorphisme. Se figurer Dieu comme une âme perfectionnée, ce serait une pure idolâtrie psychologique. — Il est réel et vivant, sans doute, mais il est parfait aussi, ne l'oublions pas.

« Vous voulez, nous dit-on, réunir comme fait le vulgaire, sous le nom de Dieu, les idées les plus différentes. Votre Dieu sera donc tout à la fois parfait et infini, idéal et réel, universel et personnel ? »

Oui, sauf réserves et explications. Tout dépend, en ces matières, de définitions exactes, sur lesquelles on est loin de s'entendre. Pris en un certain sens, ces mots *infini*, *idéal*, *universel*, n'ont assurément rien de contradictoire aux idées de perfection, de réalité, de personnalité auxquelles on les oppose. Mais il est bien vrai qu'il y aurait une contradiction trop forte à dire que l'Infini est parfait, si l'Infini signifie le Tout ; ou encore que l'Idéal est réel, si l'on fait de l'idéal une pure notion ; ou enfin que l'Universel soit une personne, si l'on comprend par là l'universalité des êtres. En ce sens Dieu n'est ni l'infini, ni l'idéal, ni l'universel, parce qu'il n'est ni la totalité des êtres ni une abstraction. Mais en définissant ainsi ces différents mots, nos adversaires préjugent la question. Ce sont de vraies contradictions de mots que l'on nous prête libéralement.

De fait, peut-être la philosophie spiritualiste feraitelle sagement d'user avec sobriété de ces mots, pour désigner Dieu : l'Absolu, l'Infini, l'Idéal, termes obscurs et abstraits, qui ont besoin, pour offrir un sens net à l'esprit, d'être déterminés par une autre notion. Réduits à eux-mêmes, ils ont le tort de ne représenter rien de réel, de concret, de

vivant. L'habitude qui a été prise, même par les spiritualistes, de désigner Dieu sous ces dénominations, n'a pas médiocrement contribué à répandre dans les esprits ces équivoques, dont la métaphysique a tant à souffrir.

Quelle idée vague que celle-ci : l'*Absolu!* Isolée, que représente-t-elle? D'abord elle a l'inconvénient de s'appliquer aussi bien à tout autre chose qu'à Dieu; première cause de malentendu. Pour beaucoup de philosophes, l'absolu correspond assez exactement à ce que Kant appelait le *noumène*, cause, substance, essence, ce qui est primitif, fondamental dans les êtres, antérieur à toute détermination, ce qui subsiste sous la série des phénomènes. C'est en ce sens que les positivistes, par exemple, déclarent illusoire toute recherche concernant l'absolu. Ils ne comprennent pas seulement par là la Cause divine, mais toute cause, toute substance, par opposition aux phénomènes. Quand ils disent que l'*absolu* est la pierre philosophale que poursuit la métaphysique, cette dernière forme de l'alchimie, ils prétendent bannir toute spéculation sur l'essence des âmes et sur celle des corps, aussi bien que sur Dieu.

Voilà un premier sens du mot. En voici un second et un troisième. Hegel, à lui seul, nous offre deux significations différentes du même terme : L'absolu est tout à la fois pour lui le commencement et la fin du mouvement de la nature; mais l'absolu qu'il pose au commencement des choses est un absolu abstrait;

celui qu'il retrouve au terme de la dialectique est un absolu réel. Lequel est le véritable absolu ? L'abstrait ou le concret ?

Enfin, les spiritualistes consacrent généralement ce mot à désigner Dieu, entendant par là l'absolu de l'être, de la cause, de la substance, Cause, Substance qui ne dépend d'aucune condition, qui est en soi et par soi. Mais alors pourquoi cette ellipse bizarre qui prête à tant de difficultés ? Quand vous me parlez de l'*absolu* pur, sans rien qui le détermine pour mon esprit, je ne sais si vous me parlez du *noumène* de Kant, de l'essence insaisissable de la matière ou de l'esprit, de l'Être indéterminé de Hegel, par qui tout commence, ou de l'Esprit, par qui tout s'achève; ou enfin de Dieu, tel que Descartes l'entend, quand il parle de l'Infini et du Parfait. Cela est regrettable assurément. La langue philosophique n'est pas fixée. Chacun la décompose ou la recompose à son gré. On peut discuter longtemps sur l'absolu, sans savoir de quel objet l'on parle.

Mêmes observations sur l'*Infini*. Je crois bien que c'est un de ces mots qui ont introduit, depuis le Cartésianisme, le plus grand nombre de vaines disputes. M. Strauss, en véritable hégélien, entend par *infini* le tout, la totalité des êtres, et dès lors, il ne lui est pas malaisé de nous convaincre qu'en faisant notre Dieu personnel, nous tombons dans une grossière contradiction. D'autres philosophes inclinent à rapprocher, par des analogies plus bizarres qu'utiles,

l'infini mathématique, c'est-à-dire une pure loi de l'esprit, de l'infini métaphysique qui est le caractère de la suprême réalité. Mais l'infini mathématique exprime l'impossibilité pour l'esprit de saisir la limite toujours fuyante d'une quantité donnée. L'infini métaphysique marque la perfection de l'être. Quelle relation y a-t-il, autre qu'une relation verbale, entre l'impossibilité de fixer une limite à l'accroissement ou à la diminution d'une quantité donnée, et l'impossibilité de concevoir une imperfection en Dieu? Encore une fois, il n'y a là qu'une analogie bien lointaine, née d'une métaphore. Mettons-nous en garde contre ces abus de mots.

De même l'Idéal, pris tout seul, sans rien qui fixe nos idées, ne me semble pas d'un usage moins périlleux, comme synonyme de Dieu. On oppose généralement l'idéal au réel. L'usage constant d'opposer l'un de ces deux termes à l'autre, conduit l'esprit, par une sorte de logique, à cette conclusion que si Dieu est l'Idéal, c'est à condition de n'être pas réel. Dieu ne sera plus que l'Idéal opposé au monde de la réalité, un concept pur en face des phénomènes qui passent.

Tous ces mots, l'*absolu*, l'*infini*, l'*idéal*, ont besoin d'être interprétés. Je ne les repousse pas, je veux qu'on les explique. Aucun d'eux ne dit assez clairement, par lui-même, que Dieu existe autrement qu'en idée, qu'il existe en réalité, qu'il agit, qu'il vit. Tous semblent au contraire introduire dans l'esprit la notion d'un principe plutôt que

celle d'un être, d'une loi plutôt que d'une réalité. La philosophie spiritualiste a eu le tort de se complaire dans ces abstractions, qui ensuite, à certain jour, se sont retournées contre elle. Elle a ainsi contribué, pour sa part, à cette confusion d'idées dont elle vient se plaindre aujourd'hui.

Revenons à ces simples expressions de la vieille métaphysique, pour désigner Dieu : la Première Cause, l'Être des êtres, en y ajoutant l'attribut qui détermine le mieux son rapport avec le monde, l'intelligence. Ici il n'y a plus d'équivoque possible. C'est bien d'une réalité qu'il s'agit. L'acte pur, l'acte éternel de la pensée, première cause et réalité suprême, je crois renfermer dans cette définition ce qu'il y a de plus intelligible en Dieu pour la raison humaine.

Je m'empresse de déclarer, pour répondre à des difficultés que je prévois, que pour nous la Cause absolue, définie comme elle doit l'être, implique la distinction des substances ; qu'elle ne marque pas l'évolution d'une substance se modifiant elle-même et produisant du dedans à la surface le système de ses effets ; qu'elle suppose l'acte d'un être extérieur et supérieur ; qu'elle existe en soi, en dehors de la série des êtres et des phénomènes qu'elle produit ; voilà ce qu'il faut bien entendre. Il faut aussi se garder de confondre le lien réel et vivant de la causalité divine avec le lien purement logique et abstrait de la raison des choses, ou de la loi. En un sens, il est bien vrai que Dieu est la raison des

choses, puisque la substance même des êtres se fonde sur son acte et que leur développement se règle par sa pensée : mais cet acte, cette pensée sont cause transcendante, c'est-à-dire distincte de la série de ses effets. On ne saurait trop insister sur ce point, particulièrement délicat, de la définition, d'où dépendent les plus graves intérêts de la métaphysique.

Quant il est bien établi que Dieu n'est pas immanent, mêlé au monde, qu'il est en dehors de la nature, tout péril de malentendu grave est écarté. Dès lors, nous ne demandons pas mieux que de reprendre toutes ces définitions incomplètes que nous avons successivement éliminées, et qui, expliquées, soutenues par la nôtre, n'offrent plus aucune difficulté d'interprétation. Dieu sera donc, sinon la substance de l'Être cosmique, du moins le principe de la réalité de cet être. Son acte, sa pensée l'enveloppent et le pénètrent. Le dernier atome ne subsiste que par une loi mathématique qui est la pensée divine constituant la matière, à son plus humble degré, et la maintenant dans les conditions intelligibles de l'être. Dieu sera encore, de cette manière, la loi de l'organisme, le principe de l'énergie plastique qui se révèle dans les corps et qui en dispose les parties en vue d'un but commun, la formule vivante de chaque type, retenant la vie dans les cadres invariables de l'espèce, l'empêchant de se disperser dans l'inutile ; la force occulte et toujours agissante de la Nature, imprimant à la masse confuse des choses

le mouvement qui les ordonne et les distribue. En même temps Dieu sera le modèle parfait de l'âme humaine, l'intelligence suprême en acte éternel, qu'imite l'âme dans l'acte contingent qui la constitue, je veux dire l'imparfaite pensée. Enfin Dieu sera l'Idéal, le véritable idéal étant non l'abstraction mais la perfection de la réalité. Idéaliser l'être, ce n'est pas le détruire, c'est lui ôter ses limites, c'est l'affranchir de l'imperfection, c'est retrouver le divin modèle sous la grossière image.

Ce n'est pas une démonstration que nous donnons là ; pour cela, il faudrait un livre tout entier; c'est une pure et simple définition de Dieu, rien de plus, destinée à terminer le débat pour ce qui nous concerne, et à écarter toute cause de malentendu.

Cette définition semblera peut-être bien abstraite à plusieurs personnes. Mais il faut comprendre que la philosophie spiritualiste doit se garder, par des expressions métaphoriques, de justifier les épigrammes banales contre le Dieu architecte, « surintendant suprême, assis quelque part au-dessus des nuages, sur un trône entouré d'éclairs et de tonnerres. » Il faut d'ailleurs considérer que Dieu, est objet d'intuition rationnelle, non d'expérience sensible; que dès lors, tout en affirmant sa réalité vivante, sans laquelle il n'y a pas de Dieu pour nous, notre définition doit ne s'adresser qu'à l'entendement pur et ne rien donner aux facultés représentatives comme l'imagination et la sensibilité

qui ne peuvent apporter que le trouble dans la métaphysique.

C'est donc le Dieu vivant, le Dieu intelligent que nous défendons contre le Dieu du Naturalisme qui ne serait qu'une loi géométrique ou une force aveugle ; contre le Dieu Hégélien que ne serait que l'Être indéterminé, origine et commencement des choses, ou l'Esprit absolu, résultat et produit du monde; contre le Dieu d'un idéalisme nouveau qui pour sauver sa divinité, lui ôte sa réalité. Nous affirmons, contre toutes ces conceptions subtiles et hasardeuses, qu'un être parfait, qui n'existerait pas, ne serait pas parfait ; qu'un Idéal pur de la pensée n'est pas un Dieu; que s'il n'est pas substance, il n'est qu'un concept, une pure catégorie de l'esprit, une création et une dépendance de ma pensée qui en s'éteignant anéantit son Dieu; que s'il n'est pas Cause, il est le plus inutile des êtres; que s'il est Cause, il est distinct de la série de ses effets ; enfin que s'il est Cause, il est Raison, Pensée suprême; car s'il ne l'était pas, il ne serait rien qu'un agent inconscient et fatal, un ressort aveugle du monde, inférieur à ce qu'il produit, puisque dans le système organique de ses effets éclate l'intelligence dont on le prive, et que dans l'homme brille la divine raison.

Un dernier trait, et notre définition sera achevée. Ce Dieu vivant, ce Dieu intelligent est aussi le Dieu aimant. On insiste beaucoup de nos jours sur le sentiment du divin, sur la conscience que les belles

âmes ont en elles de Dieu intime et présent à tout leur être, sur le bonheur de se réfugier aux heures de tristesse et de trouble, dans les bras, sur le sein du *Père céleste*, à lui dire *mon Père!* J'applaudirais de grand cœur à ces belles paroles. Mais ce langage mystique me trouble comme une contradiction. Beaucoup des écrivains qui l'emploient refusent de répondre, quand on les presse sur cette simple question : « Ce *Père* que vous adorez, existe-t-il en réalité? Vous connaît-il? vous aime-t-il? » — Et cependant de toutes les évidences n'est-ce pas la plus immédiate, la plus simple que pour adorer, il faut croire qu'il y a un être réel auquel s'adresse l'adoration, le plus grand phénomène de la vie morale; il faut croire qu'il y a un Dieu qui nous connaît, qui appelle tout notre cœur et qui y répond. Un Dieu qui n'aimerait pas ne serait pas digne d'être adoré. L'adoration n'est que le degré sublime et pur de l'amour, et l'amour suppose qu'on puisse être aimé; il n'y a pas d'amour sans cela. On n'*adore* pas une Loi, quelque simple et féconde qu'elle soit; on n'*adore* pas une Force, si elle est aveugle, quelque puissante, quelque universelle qu'elle puisse être, ni un Idéal, si pur qu'il soit, s'il est une abstraction; on n'adore qu'un Être qui soit la perfection vivante, la perfection de la réalité sous ses formes les plus hautes, la Pensée, l'Amour. Toute autre adoration implique un non-sens, s'il s'agit d'un pur abstrait, une idolâtrie, s'il s'agit de la substance de l'Univers ou de l'humanité.

Voilà Dieu, tel que le conçoit la raison, tel que le réclame la conscience religieuse de l'homme. Voilà notre Dieu.

IV

Je crois que la philosophie spiritualiste nous donne, sur cette question capitale, la vérité. Mais l'expérience cruelle qu'elle a faite depuis plusieurs années et qui se continue encore à l'heure qu'il est, doit l'avoir avertie de se tenir à l'avenir sur ses gardes, de ne plus s'endormir, comme elle l'a fait, dans la sécurité trompeuse d'une sorte de scolastique renaissante, pendant qu'autour d'elle tout se renouvelait, critique historique, critique religieuse, sciences physiques et naturelles.

La critique de Kant a marqué pour elle un point d'arrêt utile, nécessaire, dans son développement trop monotone qui cachait une décadence. Quand cette critique a pénétré en France, ou plutôt quand elle y a été sérieusement comprise, ce qui s'est fait tardivement et non sans peine, elle a produit un grand résultat; elle nous a forcés à réfléchir. Elle a été comme une sommation adressée au Spiritualisme d'avoir à se contenter moins facilement de ses démonstrations, d'avoir à se déshabituer des procédés superficiels d'analyse ou des tentatives de synthèse trop hâtive, à reconnaître enfin les grandes difficultés des questions, ce qui est le signe du progrès philosophique d'un esprit et d'une époque. Mais

admirable comme occasion de réflexion, la critique de Kant serait mortelle à qui s'y arrêterait. Lui-même ne s'y est pas enchaîné. Il s'en est affranchi par une évolution à jamais célèbre. En se retournant avec toute son âme vers la loi morale, il a pu reconstruire, par une déduction de cette loi, tous les grands objets de la foi métaphysique, la liberté, la vie future, Dieu.

Malheureusement, nos adversaires ne l'imitent pas jusqu'au bout. Ils ne prennent de Kant que sa critique. De là cette négation obstinée de la distinction des deux principes dans l'homme, de la vie future, de toute réalité transcendante, du Dieu réel et vivant. La philosophie contemporaine est livrée à cet esprit de négation et de doute.

Sachons au moins, dans cette crise des idées, profiter des objections de nos adversaires. Il y aurait un beau chapitre à écrire sur ce sujet : *De l'utilité que l'on peut tirer de ses ennemis*. C'est un grand art dans la vie, c'est une pratique excellente dans la philosophie, que de savoir tourner ses disgrâces en occasions de s'amender. Quelque rigoureuse que soit l'épreuve, elle peut être profitable à qui sait la bien prendre.

Quand même elle contiendrait la vérité absolue, toute doctrine gagne à la discussion, même violente, des dissidents. Reconnaissons de bonne foi ce qui nous manquait et à quels périls nous avons échappé. On appelait paix des esprits leur indifférence et leur langueur. On estimait trop aisée la solution des

grandes questions; on acceptait, sans les contrôler sérieusement, des démonstrations vraiment insuffisantes. Enfin, on s'isolait de plus en plus du mouvement des sciences physiques, naturelles, historiques, qui touchent par tant de côtés à la science philosophique et qui ont le grand avantage de renouveler l'étude de l'homme universel, idéal, abstrait, en la mettant en contact perpétuel avec la réalité vivante, sous la double forme de la nature et de l'histoire.

Un mal connu est un mal presque guéri. Nous savons maintenant de quel mal souffrait la philosophie spiritualiste. Elle connaît le remède.

Surtout qu'elle ne se décourage pas. Elle a traversé des jours plus mauvais que ceux-ci. Il y a dix ans l'indifférence publique était plus grande pour elle, l'hostilité d'une partie de l'opinion était plus vive. Tout n'est ici-bas qu'action et réaction. Le Spiritualisme s'endormait dans une trompeuse victoire; il s'est réveillé brusquement, en pleine crise. Le Naturalisme et le Panthéisme ont tenté un coup d'audace sur l'esprit français. L'esprit français a été un instant conquis. Il se remet peu à peu de cette violente surprise. Il revient à lui et retrouve ses vrais instincts qui sont, au fond, ceux de l'esprit humain.

A plus d'un symptôme, on peut juger de ce retour et en bien augurer. D'où vient qu'aujourd'hui le grand public lui-même prend un intérêt si vif à ces hautes questions qui semblaient être réservées, il y a quelques années, à des aptitudes spéciales et aux méditations savantes d'un public d'initiés? Ces

questions se traitent aujourd'hui familièrement, sans apprêt, parce qu'elles se posent partout et obstinément. Il n'est pas de cercle intelligent où le problème des origines et de la destinée n'ait sa place marquée, aux heures sérieuses ou tristes. Il y a comme une inquiétude universelle des choses divines.

C'est à nos adversaires que nous sommes redevables de cette curiosité émue pour les grands problèmes. Si jamais s'est éveillé vif et profond dans les âmes le sentiment du prix inestimable de ces vérités idéales, de ces croyances et de ces espoirs, c'est depuis qu'on se croit menacé de les perdre et que l'Infini se dérobe à nous, par l'effort de la critique nouvelle, dans une plus profonde obscurité. Ne nous plaignons donc pas de la crise traversée et de l'épreuve subie. Ce doute agité ne vaut-il pas mieux pour la dignité de la philosophie qu'une lassitude sans pensée et sans rêve, que l'optimisme banal qui marque les époques de décadence? Les conditions intellectuelles du temps où nous vivons éloignent de nous la sérénité des croyances sans orage, et ce n'est pas nous qui reverrons l'âge d'or des convictions tranquilles. Cet âge a fui sans retour. Mais après les pures jouissances de la vérité contemplée dans la sécurité de la raison satisfaite ou de la foi sans trouble, je ne connais pas de plus noble état pour les âmes que la curiosité excitée et le doute sérieux, non pas celui qui jouit de lui-même en artiste et qui n'est qu'une voluptueuse complaisance pour les contraires, mais le doute viril, pas-

sionné, qui s'inquiète et qui souffre, bien décidé à conclure, dès qu'il le pourra.

Tenons-nous d'ailleurs pour assurés que l'esprit humain, troublé aujourd'hui et comme ébloui par les perspectives agrandies de la Nature ou par le prestige de l'Unité absolue, retrouvera peu à peu la justesse de son regard, le calme de sa pensée, devant ces questions métaphysiques, qui ont pour objet l'âme et sa fin, Dieu et son action sur le monde. On recommencera, non sans lutte assurément, mais avec des méthodes mieux assurées, avec une vue plus exacte et plus étendue des rapports d'ensemble, l'œuvre éternelle de la philosophie. On ressaisira les dogmes essentiels, chers à l'humanité, et en voyant comme ils s'accordent sans peine avec les données de la science, on s'étonnera d'avoir pu croire un instant que les uns et les autres fussent incompatibles. Ce n'est qu'alors que se manifestera dans sa vraie grandeur l'idée de la Nature. On cessera de voir en elle une fantasmagorie de vaines apparences ou l'expression d'un équilibre mécanique; on y retrouvera un système harmonieux d'êtres réels, un plan excluant l'arbitraire sans doute, mais excluant aussi le hasard, exprimant par l'ordre réglé de ses phénomènes la Pensée suprême, non l'aveugle Nécessité.

FIN.

TABLE.

CHAPITRE V.

LE DIEU DE L'IDÉALISME. LE SYSTÈME DE M. VACHEROT.

CHAPITRE VI.

LES DOCTRINES RÉCENTES SUR LA VIE FUTURE.

CHAPITRE VII.

LES DOCTRINES RÉCENTES SUR LA VIE FUTURE (*suite*).

CHAPITRE VIII.

LE SPIRITUALISME ET SES ADVERSAIRES.

FIN DE LA TABLE.

PARIS. — IMPRIMERIE DE CH. LAHURE
Rue de Fleurus, 9



